FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

JACQUES MARITAIN

METAFISICA DE BERGSON

FREUDISMO Y PSICOANALISIS

FILOSOFIA CONTEMPORANEA

INSTITUTO DE FILOSOFIA

BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

JACQUES MARITAIN

METAFISICA DE BERGSON
FREUDISMO Y PSICOANALISIS

CONFERENCIAS PRONUNCIADAS EN LA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DE BUENOS AIRES

FILOSOFIA CONTEMPORANEA

INSTITUTO DE FILOSOFIA
BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

JACQUES MARITAIN

METAFISICA DE BERGSON
FREUDISMO Y PSICOANALISIS

CONFERENCIAS PRONUNCIADAS EN LA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE BUENOS AIRES

TRADUCCION DE
MANUEL AUGUSTO BERRAZ

INSTITUTO DE FILOSOFIA
BUENOS AIRES
1938

I

Agradezco de todo corazón al señor Decano de la Facultad de Filosofía y Letras las tan benévolas palabras con las cuales me ha honrado al presentarme a vosotros. Y permítame expresarle que tanto más me conmueve su acogida cuanto no es solamente la del Decano de la Facultad sino también la del filósofo —los filósofos se reconocen pronto mutuamente—, y las obras del profesor Alberini, como su personalidad de pensador, dan para mí a sus palabras de bienvenida un valor singularísimo.

Trataré hoy de hablaros de la metafísica del bergsonismo. Ya este mismo título plantea una cuestión y pide, en cierto modo, una justificación. Bergson es verdaderamente un metafísico. ¿Sería un gran filósofo y un gran renovador del espíritu sin ello? Sin embargo ¿reconocería el mismo Bergson que ha emprendido una obra metafísica y que propone una metafísica a sus contemporáneos? No lo creo. Hay en ello, a la vez, un signo de la admirable modestia —no ciertamente ignorante de su valía— de Bergson y un efecto de la extrema, escrupulosa y extraordinariamente lúcida *conciencia* (en el doble sentido de conciencia psicológica de sí mismo y de meticulosa conciencia científica), con la cual se atiene estrictamente a los resultados que cree tener el derecho de esperar de su método (que es empírico, del empirismo más inteligente y más refinado, pero radicalmente empírico al fin).

Y henos aquí de pronto, aun antes de haber comenzado, en el nudo de la dificultad. Todo está en todo, mayormente para un filósofo de tipo vital, orgánico y en cierto modo biológico (lo que aproxima, puede advertirse de paso, el caso de Bergson al de Aristóteles): no se puede evocar un problema sin que todos los otros surjan simultáneamente. En fin, espero, ello no obstante, que podremos hablar de una sola cosa a la vez y distribuir nuestras reflexiones en un orden de sucesión conveniente.

En el tiempo en que seguíamos con entusiasmo, en el pequeño grupo de Péguy y de Georges Sorel, los cursos que Bergson dictaba en el Colegio de Francia, era la revelación de una nueva metafísica lo que esperábamos, y era eso lo que parecía él mismo prometernos. No fué así, en realidad. Bergson no nos ha dado esa metafísica, ni jamás tuvo la intención de dárnosla. Y para muchos de nosotros esto fué una decepción muy grande. Nos pareció que una promesa, en la cual confiábamos, no había sido cumplida.

Ahora, pensando nuevamente en todo ello, las cosas se nos presentan bajo un aspecto distinto: cuando Bergson exaltaba, ante los espíritus que lo seguían atentamente y a los cuales el agnosticismo y el materialismo abrumaban de tristeza, el valor y la dignidad de la metafísica; cuando decía, con un acento inolvidable, a esos espíritus nutridos en el más deprimente relativismo pseudo-científico: "en *lo absoluto* somos, nos movemos y vivimos", bastante hacía con despertar en ellos el deseo metafísico, el eros metafísico: era obra ya harto grande. Y nada es quizá más conmovedor que aquella especie de desprendimiento con que dejaba que ese deseo ya despierto siguiera su propio camino en unos y en otros y llevara a algunos a una metafísica que no era la suya, y aun que lucharan contra la suya frente a frente, esperando que en puntos más concretos, concernientes no tanto a la conceptualización filosófica cuanto a las direcciones espirituales de la filosofía, se prepararan nuevos encuentros.

Si la filosofía bergsoniana no ha manifestado jamás comple-

tamente la metafísica que encerraba y que hubiera podido manifestar, si ha quedado mucho más estrechamente atada a la ciencia positiva y más dependiente de ella de lo que su viva reacción contra la pseudo-metafísica cientificista hubiera dejado suponer, débese a que esta misma reacción se inspiró desde su origen en un empirismo radical.

Con las mismas armas de la ciencia antimetafísica, con una *experiencia* —incomparablemente más verdadera y más profunda—, ha querido Bergson superar el falso culto de la *experiencia* científica, el *experimentalismo* mecanicista y determinista que una filosofía de vulgarización pretendía ser requeridos por la ciencia moderna. Así ha esperado, según sus propias palabras, en la posibilidad de un método filosófico "rigurosamente calcado sobre la experiencia (interior y exterior)" y que "no permita enunciar una conclusión que trascienda en lo más mínimo las consideraciones empíricas sobre las cuales se funda". Lo cual es una afirmación singularmente vigorosa de empirismo integral.

Resuelto a permanecer estrictamente fiel al método así definido, parece que Bergson haya sido llevado a renunciar progresivamente a la metafísica para inclinarse más y más al empirismo. Por una parte, lo que él espera de su filosofía no es la elaboración de una metafísica que en la escala del saber estuviera subordinada al saber experimental (bastante se queja de que se confronte su filosofía con las doctrinas metafísicas así elaboradas y *situadas*) ; lo que espera de su filosofía es que *prolongue* las ciencias experimentales y que provoque aun en ellas (particularmente en las ciencias biológicas) ciertas renovaciones. Por otra parte (pero no trataré hoy este tema), más bien que a una metafísica debía ir a una filosofía de la moral y de la religión, precisamente porque no podía encontrar sino allí las *experiencias* que necesitaba para seguir, según el método por él adoptado, una vez para siempre, el movimiento ascensional de su búsqueda.

¡Y sin embargo! Sin embargo es claro que *una metafísica* se encierra en el bergsonismo. Y así fué cómo a título de *excur-*

sus, de tentativas en cierto modo marginales, Bergson no podía dejar de aplicar de tiempo en tiempo su atención explícita a los principios de esta metafísica. De ella nos ocuparemos hoy para mostrar su contenido y, a la vez, para examinar su valor.

II

Es necesario, ante todo, comenzar por ciertas indicaciones relativas a la génesis de la metafísica bergsoniana.

Lo verdaderamente central y primitivo de esta génesis es la profundización del sentido de la *duración*.

Recordemos el texto en el cual el mismo Bergson nos facilita importantes datos sobre la historia de su pensamiento. "A mi modo de ver, escribía a Harald Höffding, cualquier resumen de mis ideas las deformará en su conjunto y las expondrá, por eso mismo, a una multitud de objeciones, si no se coloca desde el principio en lo que considero el centro mismo de la doctrina y si a ello no vuelve sin cesar: la intuición de la duración. La representación de una multiplicidad de "penetración recíproca", totalmente distinta de la multiplicidad numérica, —la representación de una duración heterogénea, cualitativa, creadora— es el punto del cual he partido y al cual he vuelto constantemente. Esto exige un gran esfuerzo de espíritu, la ruptura de muchos moldes, algo así como un nuevo método de pensar (porque lo inmediato está lejos de ser lo más fácil de percibir); pero una vez que se ha llegado a esta representación y que se la posee bajo su forma *simple* (que no se debe confundir con una recomposición por conceptos) se siente uno obligado a cambiar su punto de vista sobre la realidad; se ve que las más grandes dificultades nacen de que los filósofos han situado siempre en la misma línea el tiempo y el espacio: la mayoría de estas dificultades se atenúan o se desvanecen".

Procedente, ante todo, de una meditación sobre la ciencia y sobre la física modernas, ocasionada posiblemente, si creemos

en ciertos testimonios, por el estudio de los argumentos de los Eleáticos contra el movimiento, ¿cuál ha sido aquí, entonces, el descubrimiento central de Bergson —no hablo en este momento de la *teoría* bergsoniana de la duración, ni de la *teoría* bergsoniana de la intuición de la duración: hablo del núcleo de *auténtica intuición intelectual*—, cuál fué verdaderamente para él su descubrimiento de la duración?

Hablando de la intuición central de donde proceden las grandes doctrinas filosóficas y de la "imagen" intermediaria entre la simplicidad absoluta de esta intuición y la complejidad de sus traducciones conceptuales, "lo que caracteriza en primer lugar esta imagen, escribe Bergson, es la potencia de *negación* que lleva en sí. Ante ideas corrientemente aceptadas y tesis que parecían evidentes y afirmaciones que habían pasado hasta entonces por científicas, ella sopla al oído del filósofo la palabra: *imposible*. Imposible, aun cuando los hechos y las razones parecieran inclinarte a creer que es posible y real y cierto. Imposible, porque una cierta experiencia, confusa quizá pero decisiva, te dice por mi voz que es incompatible con los hechos que se alegan y las razones en que se apoya, y que por consiguiente esos hechos se observan mal y esos razonamientos son falsos [...]. Más tarde [el filósofo] podrá variar en lo que afirme; pero no variará en lo que niega. Y si varía en lo que afirma, será en virtud de la potencia de negación inmanente en la intuición o en su imagen".

Es, pues, según Bergson mismo, ante todo una *negación* lo que en sí misma llevaba su intuición profunda de la duración. Y ¿cuál era esta negación tan potente e invencible? El tiempo real *no es* el tiempo espacializado de nuestra física: y nada hay más verdadero, porque los tiempos de los físicos son entidades matemáticas contruídas sobre complejos de medidas espacio-temporales y fundadas sin duda sobre el tiempo real, pero que no son este tiempo: éste es de orden ontológico, no de orden matemático. Y la negación de que se trata va todavía mucho más lejos: no solamente el tiempo real *no es* el tiempo espacializado de la físico-matemática, sino que el movimiento no es

un conglomerado de estados que se suceden y se reemplazan los unos a los otros; la realidad *no es* reductible a reconstrucciones operadas después; la realidad *no es* repetición de lo mismo; la realidad *no es* esa concatenación de elementos inmóviles y totalmente hechos, sin densidad ontológica interna, ni intencionalidad, ni potencia interna de expansión, que imagina el mecanicismo.

Sin embargo, no hay solamente una negación, por más fuerte, importante y fecunda que sea, en la intuición que Bergson ha tenido de la duración. Hay también un contenido positivo. (Consideramos siempre aquí a esta intuición, no en la expresión conceptual que le ha dado el mismo Bergson, sino que, por un procedimiento de abstracción no desprovisto de cierta presunción, desde luego, tratamos de revelar y de reconocer la intuición que estudiamos, en tanto ella ha sido una auténtica intuición intelectual, o en otros términos, en los estrictos límites dentro de los cuales, a nuestro modo de ver, ella manifiesta la verdad). Y bien, lo positivo de la experiencia que estudiamos me parece que se refiere al progreso interior de la vida psíquica, al movimiento vivido por el cual, en un nivel más profundo que el de la conciencia, nuestros estados psíquicos se funden en una multiplicidad virtual pero unitaria sin embargo, y por la cual sentimos que avanzamos en el tiempo, que duramos cambiando de una manera indivisa, que sin embargo nos enriquece cualitativamente y triunfa de la inercia de la materia.

Hay allí ciertamente una experiencia de la realidad concreta de la *duración*, de la *existencia continuada* de nuestra *vida psíquica* profunda, en la cual está envuelto, implícitamente presente, el irreductible valor metafísico del ser. Confiemos en la luz de la abstracción metafísica, no temamos la extrema purificación que supone la intuición eidética, que no debilita, sino por lo contrario, que concentra en una simplicidad absolutamente decisiva lo que interesa más en lo real y lo que sobre todo lo revela. Esta experiencia de la duración vivida del alma se transfigurará, para desembocar directa-

mente, no sólo en la duración, sino en la *existencia,* o más bien en el *existir* en su pura consistencia y amplitud inteligible, volviéndose la intuición metafísica del *ser.* Este umbral, Bergson no lo ha traspuesto. Su intuición de la duración psíquica, infalible en tanto significaba una auténtica intuición intelectual, no se ha adueñado de todo el contenido ontológico del cual estaba y debía permanecer, a pesar de todo, enriquecida; no ha expresado por sí misma esta generosidad y esta actualidad del ser, y esta fecundidad creadora que pasa por la acción y por el movimiento (y que deriva de hecho de la causa del ser), en una palabra, todo lo ontológico que su intuición alcanzaba de hecho en la experiencia de la duración psíquica; al contrario, ha conceptualizado inmediatamente su intuición en la noción, en la idea, a mi juicio equívoca y errónea, de lo que en adelante corresponde llamar la *duración bergsoniana.*

Henos aquí delante de un grande y formidable misterio de la vida intelectual. No hay intuición por modo de conocimiento, no hay intuición intelectual sin conceptos y conceptualización. Y sin embargo la intuición puede ser verdadera y fecunda (más aún, en tanto es verdadera intuición, ella es infaliblemente verdadera y fecunda) y la conceptualización por la cual se expresa y en la cual tiene lugar puede ser errónea e ilusoria. ¿Cómo así? Recordemos ante todo que la inteligencia ve por medio de los conceptos que produce vitalmente en su mismo seno. "Discurriendo sin cesar por toda la extensión de la experiencia externa e interna y por toda la extensión de las verdades ya adquiridas, su insaciable hambre de realidad, en perpetuo trabajo de caza de *las esencias,* como decía Aristóteles, todos los conceptos y construcciones ideales que hace surgir en ella no son sino para servir a este *sentido del ser,* que es en verdad lo más profundo que hay en ella, y para alcanzar un discernimiento intuitivo, que es su acto mismo. En los momentos incomparables de *descubrimiento intelectual* o cuando captura por primera vez, en la amplitud que parece infinita de

sus posibilidades de expansión, una realidad inteligible viviente, sentimos subir y anudarse en nuestro interior el verbo espiritual que nos la hace presente, sabemos bien cuál es el poder intuitivo de la inteligencia, que se ejerce por medio del concepto'' (1).

¡Sí! Pero este verbo espiritual lo formamos entonces como el último término de todo el inmenso instrumental conceptual, del universo de ideas y de imágenes que habitan ya en nosotros, y que son el resultado de años y años de trabajo de conocimiento, al cual nos hemos entregado desde el primer despertar de la reflexión en nuestro espíritu. Puede haber alguna falta grave o torpezas o deformaciones en esta masa, en otros términos, el equipo doctrinal del cual estamos ya provistos puede encerrar errores y faltas, pero el esfuerzo espiritual de la inteligencia desprende repentinamente —en virtud de la ley activa que hay en ella—, de la experiencia de los hechos reunidos y de todas las impresiones sensibles, la frescura rebosante de vida de un nuevo aspecto de lo real. Ella toca este aspecto, se apodera de él, es lo que ve, lo ha hecho surgir de las cosas, es en él donde se termina su acto de intelección, porque es a las cosas adonde se dirige este acto, que no se detiene en los signos ni en los enunciados. Pero este esfuerzo espiritual que termina, pues, en una intuición auténtica (y por tanto infalible) no llegará a lo real sino por los signos y en los signos, que, producidos y dispuestos con la ayuda de un material preexistente cargado de errores y de deficiencias, lo expresarán mal y mediante enunciados más o menos erróneos, a veces gravemente, irremediablemente erróneos.

En el corazón de todo gran sistema filosófico hay así, Bergson lo ha hecho notar en un texto célebre, una visión muy simple e inagotable, que un día ha colmado el espíritu de certidumbre. En todo gran filósofo y en todo gran pensador hay una intuición central que en sí misma no se equivoca. Pero esta intuición puede conceptualizarse, y en realidad en muchísimos casos se

(1) *La philosophie bergsonienne*, 2.ª edición, pp. XLIII - XLIV.

conceptualiza, en una doctrina errónea, posiblemente perniciosa. Prisionero de sus propias ideas, el mismo filósofo no puede hacer el discernimiento; pero será necesario que alguna vez el discernimiento sea hecho. ¡Comprendamos la grandeza del drama que ahí se representa! He ahí una certidumbre intuitiva por la cual instantáneamente lo real se manifiesta al espíritu; y, al mismo tiempo, y con la misma rapidez, ya que aquélla no puede tener lugar sin una conceptualización abstraída de nuestro caudal, he ahí también el riesgo de equivocarse más o menos gravemente y de poner en peligro todo un sistema bien demostrado de enunciados tenidos como verdaderos por los sabios. El espíritu, para evitar este riesgo ¿se apartará de lo real que se presenta, del sér un instante alcanzado bajo un aspecto aun no descubierto? Es imposible: él sabe que su deber primero es no pecar contra la luz. Debe verificar con el más grande cuidado su equipo conceptual, pero no puede dejar de arrojarse hacia el ser. ¡A no importa qué precio! Se le pide que no se equivoque, pero *ante todo se le pide que vea.*

Mas dejemos esta digresión y volvamos a la idea, a la noción de la duración bergsoniana. He dicho que a mi juicio hay allí una noción errónea.

¿Por qué? ¿De qué manera? Hablábamos hace un momento del significado primariamente *negativo* de la intuición. Y bien, la noción de que tratamos niega más aún que la intuición; pues coloca a esta negación más allá del contenido propio de la intuición. La noción bergsoniana de la duración no dice *solamente* que el tiempo real no es el tiempo espacial de nuestra física, que el cambio no es un conglomerado de estados que se suceden, que el movimiento es *no-dividido, indiviso,* es decir, uno en acto y tal que si se lo divide se suprime por eso mismo, con su unidad, su cualidad propia (en este sentido Aristóteles llegaba hasta decir que 6 es otra cosa que 3 más 3); ella quiere, además, y esto es lo falso, que el movimiento sea *no divisible, indivisible* y tal que no puedan distinguirse en él las partes, aunque sólo fueran potenciales como en todo continuo; y quie-

re que el tiempo no sea *algo* del cambio o del movimiento, *distinto* del cambio mismo y *distinto* del sujeto del cambio. ¿Qué es, entonces? El flujo ininterrumpido de la impermanencia del cambio. El tiempo real sería esto, este flujo de impermanencia, es decir, lo que hay de menos substancial en el mundo. Y la noción bergsoniana de la duración no quiere que sea eso.

Y en su aspecto *positivo* ¿qué hace esta noción? Hace del tiempo algo substancial, se diría que engloba indisolublemente en una misma idea-imagen la idea de substancia y la idea de tiempo, y la de fluencia y de multiplicidad psíquica, haciendo con todo ello la famosa bola de nieve que engrosa al avanzar...

En otros términos, en lugar de dirigirse al ser y de desembocar en la intuición metafísica del ser, como la naturaleza de las cosas lo exigía, la experiencia bergsoniana de la duración, tomando para conceptualizarse una dirección falsa, al mismo tiempo que, en tanto era todavía una experiencia, continuaba vibrando sin decirlo con todo el contenido ontológico del cual hemos hablado hace un momento,— la experiencia bergsoniana de la duración ha desembocado conceptualmente en una inestable y fugaz noción del *tiempo* como *sustituto del ser*, del tiempo como materia primera de lo real y objeto especificador de la metafísica, del tiempo como objeto primero no ciertamente de la inteligencia, en el sentido en que Aristóteles decía que el ser es el objeto primero de la inteligencia, pero sí de esa torción de la inteligencia sobre sí misma, que le haría recuperar las virtualidades del instinto y que se llama la intuición bergsoniana y que reemplaza, para Bergson, a la inteligencia como poder vitalmente aprehensivo de lo real.

Para ir más al fondo de las cosas, podemos hacer notar que la metafísica, la ciencia que es sabiduría, la más alta forma de saber a que puede llegar el pensamiento humano, se constituyó desde el principio como trascendente al tiempo, nació cuando la inteligencia de los filósofos levantó la cabeza por encima de la ola de la sucesión. "Pero el día que el método físico-matemático permitió constituir una ciencia de los fenómenos *como tales*,

con la condición de no resolver los conceptos sino en lo *sensible mensurable*, y de reducir la parte de lo ontológico a la construcción de seres de razón "explicativos", destinados a sostener una trama de legalidades matemáticas unificante de los fenómenos, se puede decir que el pensamiento, volviendo al mundo de los sentidos, se instaló en el tiempo. Fueron necesarios tres siglos, y la revolución kantiana, para advertirlo. ¿Qué será entonces de la metafísica? Si es fiel a sí misma y a lo que es, trascenderá la ciencia de los fenómenos, como trasciende el tiempo, y reconocerá al instante que esta ciencia, desde el momento que consiste en un análisis *empiriológico* o *empiriomatemático* de lo real, es autónoma respecto a los análisis de orden ontológico que realiza el filósofo, precisamente porque, encerrada en sí, no contiene en sí una filosofía. Pero si se rehusa a la metafísica esta trascendencia y esta personalidad respecto a la ciencia, y si se quiere a pesar de esto instaurar una metafísica, habrá que buscarla no ya encima del mundo propio de la matematización de lo sensible, sino en su profundidad. Será entonces necesario buscar dentro de la trama físico-matemática una substancia, una materia metafísica en la cual, sin saberlo, el conocimiento físico-matemático de la naturaleza estaría en germen.

"Pero ¿dónde está instalado este conocimiento físico-matemático sino en lo fluente mismo? ¿Qué se esfuerza por organizar, en sus fórmulas, sino las estabilidades relacionadas que aísla en el correr mismo del devenir sensible? El rasgo genial de Bergson ha sido aquí el ver que si la ciencia misma de los fenómenos envuelve y encubre en su orden propio y en su objeto formal una materia metafísica, esta materia no puede ser sino el tiempo. En él habrá que *sumergirse* para encontrar un saber que ya no tendrá por término directo lo necesario y lo universal, sino el flujo mismo de lo singular y de lo contingente, el movimiento puro mirado como la substancia misma de las cosas: lo que supone, como Bergson lo ha visto perfectamente, la superación absoluta del concepto y una inversión total del movimiento natural de la inteligencia. En

este mismo *tiempo*, en el cual la física se instala sin querer considerarlo en su realidad (porque en efecto se contenta con su sustituto matemático) y que traduce en símbolos espaciales, y que el mecanicismo suprime, la metafísica se apoderará de lo absoluto mismo, que es invención y creación. Mucho más profundamente dependiente de la física moderna que la causa inmanente de Spinoza, que substancializaba las explicaciones mecanicistas de una ciencia de los fenómenos todavía joven, la duración bergsoniana realiza en metafísica el alma misma del empirismo o del experimentalismo puro, en el que esta ciencia se ha hecho consciente al progresar, y con el que aborda lo real para explicarlo. Las últimas páginas de la *Evolución creadora* son a este respecto eminentemente significativas. "Parece, pues, escribe Bergson, que paralelamente a esta física [moderna] hubiera debido constituirse un segundo género de conocimiento. [...]. Por un esfuerzo de simpatía, sería uno transportado al interior del devenir [...]. Si [este conocimiento] prosperara, abrazaría la misma realidad con un lazo definitivo". Y más adelante: "Una experiencia de este género no es una experiencia intemporal. Busca solamente, más allá del tiempo espacial donde creemos percibir reordenamientos continuos entre las partes, la duración concreta en la que se opera sin cesar una refundición radical del todo". Y después: "Cuanto más se reflexione sobre ello, más se verá que esta concepción de la metafísica es la que sugiere la ciencia moderna". "Así entendida, dice Bergson en fin, la filosofía no es solamente la vuelta del espíritu sobre sí mismo, la coincidencia de la conciencia humana con el principio viviente del cual procede, una toma de contacto con el esfuerzo creador. Es el ahondamiento del devenir en general, el evolucionismo verdadero, y por consecuencia la verdadera prolongación de la ciencia". En definitiva y hablando propiamente, la metafísica consiste en "ver en el tiempo un acrecentamiento progresivo de lo absoluto", y se resume en la afirmación de que el *tiempo es creador*" (1).

(1) *La philosophie bergsonienne*, 2.ª edición, pp. LXXII - LXXVI.

He ahí, me parece, considerada en lo que tiene de más profundo, cuál ha sido la génesis de la metafísica bergsoniana, a la vez que hemos manifestado algunos de sus caracteres esenciales.

III

De allí, de este descubrimiento fundamental (y a decir verdad, como lo hemos visto, ambivalente) que Bergson ha pensado hacer con la duración, deriva, como un carácter secundario (aunque inevitable), el *irracionalismo* de la filosofía bergsoniana. Este irracionalismo es secundario, no primario, y en cierto modo involuntario. Diría, aún más, que llega contra su voluntad. Esto crea una diferencia fundamental entre el pensamiento de Bergson y un pensamiento intencional, primaria y deliberadamente enemigo de la inteligencia, como el de Klages. Pero con todo, la filosofía bergsoniana es una filosofía irracionalista: el irracionalismo es el rescate, impuesto por los errores de conceptualización de que hablábamos hace un momento, de las realidades fecundas hacia las cuales se dirigía, en tanto que auténtica intuición intelectual, la intuición primitiva de Bergson.

Es que, por una parte, ningún trabajo de construcción metafísica propiamente dicho había precedido a esta intuición y preparado el equipo conceptual que utilizaría. Ninguna metafísica del ser ni de la inteligencia, tampoco ninguna crítica del conocimiento previamente elaborada. (El primer capítulo de *Materia y memoria* muestra claramente que en aquel momento Bergson creía poder dispensarse de optar entre la concepción idealista y la concepción realista del conocimiento; hoy declara de buen grado que si fuera necesario optar, como él dice, entre dos *ismos*, elegiría sin duda el realismo. De la grande tradición metafísica de la humanidad, solamente a través de Plotino había recibido Bergson algo— algo singularmente importante, por lo demás, y que probablemente debía

ir más lejos que la filosofía. La formación primera de Bergson ha sido enteramente científica, esto es, cientificista; él ha venido de Spencer. Y esto mismo torna para nosotros aun más emocionante, y más digna de gratitud, su obra de reinvención de lo espiritual. Pero ello explica igualmente las deficiencias de esa obra.

Por otra parte (y éste no es más que otro aspecto de la misma consideración, y como aquélla también una herencia de la tradición filosófica moderna, no rectificada por una sana metafísica del conocimiento), el solo y único recurso de certeza de que podía disponer el pensamiento era (y debía seguir siendo) para Bergson exclusivamente *la experiencia.* Ante las contradicciones y fluctuaciones del conocimiento abstracto, la experiencia sola (como si ella misma no fuera inevitablemente significada por un conocimiento abstracto) tiene a sus ojos un valor filosófico. Por consiguiente, si la experiencia, una experiencia más profunda que la de las ciencias de laboratorio, parece ponerme en presencia de un *tiempo creador* y de un *cambio que es substancia* y de una duración que es una especie *de acto puro en devenir,* pues ¡que perezcan, si es necesario, la lógica y el principio de identidad y todas las exigencias racionales de la inteligencia! ¡Todo esto es secundario con respecto a la verdad que poseo! Esta especie de energía desesperada, por la cual la inteligencia se desgarra a sí misma, y prefiere negar su ley más vital y su misma existencia más bien que soltar la presa, más bien que soltar la verdad que una conceptualización deficiente le hace poseer mal, pero poseer al fin, la encontramos en muchas filosofías que se denominan hoy existenciales, como la de Heidegger por ejemplo, o como la de Berdiaeff. De ello William James daba gracias a Bergson con una encantadora ingenuidad, cuando le manifestaba su reconocimiento por haberle ayudado a librarse de una vez por todas de la lógica. Esta clase de liberaciones no son más provechosas que una inmersión en el río de Heráclito, donde nadie se baña dos veces porque se ahoga la primera. Para el bergsonismo, la duración continua de la vida escapa a toda lógica, y

no podría acomodarse al principio de no contradicción. De ahí se sigue, como se le ha dicho, que "el método hecho necesario por esta densidad propia de las cosas del alma no puede ser sino enteramente *irracional*".

Esta aserción se ha tomado de una de las mejores exposiciones —recientemente publicada— que se hayan hecho del bergsonismo desde el propio punto de vista de Bergson, y tiene el mérito de no dejar ninguna duda en el lector sobre este punto capital.

Uno de los resultados del irracionalismo vivido, al que acabamos de referirnos, y una de sus expresiones, su expresión específica y sistemática, es la teoría bergsoniana de la inteligencia, esencialmente incapaz de comprender la vida, capaz solamente de conocer la materia y de geometrizar, etc., y la teoría bergsoniana de la intuición. Estamos aquí en presencia de lo que desempeña en el bergsonismo el papel de metafísica del conocimiento, y en este sentido habría quizá convenido hablar de ello más extensamente en esta conferencia. Sin embargo, son partes, éstas, bien conocidas de la doctrina de Bergson, sobre las cuales no me parece que haya tanto lugar para insistir demasiado en esta ocasión.

Con respecto a la teoría de la intuición, teoría que, como Bergson lo escribía a Höffding, no se reveló a sus ojos sino mucho tiempo después que la de la duración, advertiré solamente que una intuición que exige una especie de recuperación violenta, por un esfuerzo contrario a nuestra naturaleza, de virtualidades instintivas escalonadas a lo largo de la evolución zoológica; una intuición "que prolonga, desenvuelve y transpone en reflexión lo que queda de instinto en el hombre", que nos sumerge en la percepción concreta para profundizarla y extenderla, que es una dilatación, por un esfuerzo de la voluntad impreso en ella, de la percepción de los sentidos y de la conciencia, un esfuerzo doloroso por el cual "volviéndose y torciéndose sobre sí misma, la facultad de *ver*" no debe formar sino "una sola cosa con el acto de *querer*", parece muy

difícil de ser considerada efectivamente como una intuición *supra-intelectual,* a lo menos si se sabe qué es la inteligencia, aunque de hecho la intelección verdadera, la intuición intelectual, debe sin duda a veces deslizarse allí ocultamente.

Pero tengo prisa por pasar a las tres teorías que nos manifiestan, me parece, los últimos planos metafísicos, o, si queréis, las claves metafísicas del bergsonismo: la crítica de la idea de la nada, la teoría del cambio, la crítica de lo posible.

IV

Si lo que hemos dicho al principio sobre la posición de Bergson frente a la metafísica es exacto, se comprende que estas tres teorías aparezcan en su obra más como especies de tentativas, o de proyectos, o de rápidas visiones al través de una ventana, un momento abierta y pronto vuelta a cerrar, de las que podrían ser las bases de una metafísica bergsoniana, que como un ensayo propiamente dicho de fundación doctrinal. Estoy, no obstante, persuadido de que Bergson ha depositado en estas tres teorías pensamientos a los cuales atribuye la mayor importancia y que ha elaborado muy madurada y cuidadosamente. La crítica de la idea de la nada se encuentra en la *Evolución creadora*. La teoría del cambio, en dos conferencias pronunciadas en Oxford, en 1911, sobre *La percepción del cambio*. La crítica de lo posible, en una comunicación al congreso de Oxford de 1920, que un artículo publicado en una revista sueca en 1930 debía retomar y ampliar. Este artículo, y las conferencias de 1911, fueron recogidas en 1934 en el volumen más recientemente publicado por Bergson, *La pensée et le mouvant*.

Digamos, en primer lugar, algunas palabras sobre la crítica de la idea de la nada. Bergson sostiene esta tesis: la idea de la nada absoluta, la idea de la nada de todo ser, es una *pseudo-idea*, que no *pensamos* jamás realmente. Porque el entendimiento como tal no percibe o no registra más que *presencias*, nunca *ausencias;* pensar la nada de una cosa es establecer la realidad de otra cosa que expulsa de la existencia a la primera y la reemplaza. "La irrealidad de una cosa consiste en su expulsión por otras". Si la negación se introduce en nuestras fórmulas, se debe a motivos extra-intelectuales, afectivos o so-

cuales, en razón de los cuales, por ejemplo para prevenir un error posible de otro, fijamos nuestra atención en la realidad reemplazada o expulsada, por lo cual decimos entonces que *no existe*, en tanto que la realidad reemplazante o expulsante, en la cual pensamos efectivamente pero sin interesarnos por ella, se deja en la indeterminación. Queda, pues, establecido que no pensamos sino lo pleno, y que representarse la nada de una cosa es, en verdad, representarse otra cosa que expulsa la primera y ocupa su lugar. Por consiguiente, pensar la nada absoluta implica una contradicción.

Esta tesis singular no se justifica sino por un desprecio original: es claro que por más esfuerzos que hagamos para representarnos la nada, ésta no se presentará. Pero la idea de la nada no es una representación de la nada, es una *idea negativa*: su contenido no es "la nada" que nos representaríamos como alguna cosa (en este sentido, en efecto, no podemos representarnos la nada de una cosa sino como su expulsión por otra); el contenido de la idea de la nada es el *ser*, afectado por el signo de la negación, es el *no-ser*. Basta la actividad propia de la inteligencia para formar esta idea. Y como ésta no es sino la misma idea del ser, pero del ser significado como negado, la idea de la nada de una cosa no consiste en modo alguno en la sustitución de esta cosa por otra que la expulsaría; y por consiguiente, la idea de la nada absoluta, que significa pura y simplemente la expulsión de todas las cosas, pero no por otra cosa que las reemplazaría, no implica en modo alguno contradicción, no es en modo alguno una pseudo-idea.

Pero *¿por qué* ha sostenido Bergson esta crítica, a nuestro modo de ver falaz, de la idea de la nada?

En su pensamiento, se trataba de combatir la tentación de *spinozismo* natural al filósofo. "Apenas comienza a filosofar", aquél pregunta: *¿Por qué existe el ser?* Y esta cuestión implica, dice Bergson, la suposición de que la nada es anterior al ser, que el ser "se extiende sobre la nada como sobre un tapiz". Si se admite esta cuestión, no se la podrá resolver sino admitiendo, con Spinoza, un ser causa de sí mismo que, único capaz

de "vencer la inexistencia", "se coloca en lo eterno como se coloca la lógica misma", y que hará morir toda causalidad eficaz, toda contingencia y toda libertad en las cosas, las cuales no serán más que el desarrollo sin fin de esta lógica hipostasiada. Pero esta cuestión no es más que un pseudo-problema (acabamos de ver cómo Bergson cree establecerlo); no debe ser planteada y la respuesta spinozista es tan ilusoria como ella.

Sólo que Bergson, queriendo herir al spinozismo, hiere a la distancia toda la metafísica. Si su crítica es justa, la idea del ser existente por sí, del *Ipsum esse subsistens,* la idea de la aseidad divina, es una pseudo-idea y una *hipóstasis* de la lógica, como la del Dios *causa sui* de Spinoza. Porque es la idea de la contingencia de las cosas, la idea de que podrían no ser, en otros términos, la idea de la posibilidad de la nada de las cosas, la que obliga al espíritu a concebir aquel ser. Y esta idea misma de la posibilidad de la nada de las cosas sería una pseudo-idea.

Hemos visto que no hay tal. Y la idea del ser *per se* no es en manera alguna la substancialización de la lógica y de la necesidad lógica. Es con una necesidad soberanamente real con la que se relaciona la necesidad infinita según la cual existe un ser de tal manera rico y superabundante e independiente que su esencia misma es su acto de existir, de conocer y de amar.

Pero si la cuestión de *por qué las cosas existen* constituye para Bergson un pseudo-problema y reposa en una pseudo-idea es porque considera que la distinción clásica de lo necesario y de lo contingente es en definitiva una pseudo-distinción, y que por tanto *lo que no es necesario* se establece por sí mismo. Comprendemos así, mediante una rápida visión, y a ello volveremos oportunamente, por qué no es posible una teodicea bergsoniana, una demostración de la existencia de Dios en el sistema bergsoniano. Esta existencia se alcanzará por otro camino. Y este Dios, fuente eterna de surgencia creadora, existe *de hecho;* pero la metafísica bergsoniana es incapaz de establecer si es o no necesario en sí mismo, e infinitamente necesario, *de derecho.*

V

La crítica de la idea de la nada ¿no tenía un poco el carácter de una argumentación *ad hominem?* En todo caso ¿no tendía sobre todo, siguiendo un método caro a Bergson, a desbrozar el terreno de uno de esos pseudo-problemas por medio de los cuales se libra la filosofía, quizás un poco fácilmente, de muchos obstáculos? Consideremos ahora la doctrina bergsoniana del cambio: tiene un valor positivo mucho más grande, y nos hace entrar mucho más profundamente en la intimidad de la metafísica bergsoniana. Pero nos revela también cuáles virtualidades positivas estaban contenidas en la crítica de la idea de la nada.

Releamos ante todo algunos textos singularmente significativos de *La percepción del cambio.*

"*Hay cambios,* escribe Bergson, *pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambien: el cambio no necesita de un soporte.* Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueve: el movimiento no implica un móvil" (1).

Sin duda las preocupaciones utilitarias del sentido de la vista nos han habituado a recortar el movimiento en estados sucesivos, de tal manera que "el movimiento se sobreañadiría al móvil como un accidente". "Pero ya nos costará menos considerar el movimiento y el cambio como realidades independientes si recurrimos al sentido del oído. Escuchemos una melodía dejándonos mecer por ella: ¿no tendremos la percepción neta de un movimiento que no está ligado a ningún móvil, *de un cambio sin nada que cambie? Este cambio se basta, es la cosa misma*" (2).

(1) *La pensée et le mouvant,* p. 185-186.
(2) Ibid., p. 186. Subrayamos nosotros.

"...Prescindamos de estas imágenes espaciales: queda *el cambio puro, bastándose a sí mismo, de ninguna manera ligado a una "cosa que cambie"* (1).

"Volvamos entonces a la vista. Si fijamos más detenidamente la atención, advertiremos que aquí tampoco el movimiento exige vehículo, ni el cambio una substancia..." (2). "Pero en ninguna parte la *substancialidad* del cambio es tan visible, tan palpable, como en el dominio de la vida interior...". "Así, trátese de lo interno como de lo externo, del yo como de los objetos exteriores, la realidad es la movilidad misma. Esto es lo que expresamos al decir que hay cambio, pero no hay cosas que cambien" (3).

"Ante el espectáculo de esta movilidad universal, algunos serán quizás presa del vértigo. Están habituados a la tierra firme... Estiman que si todo pasa, nada existe; y que si la realidad es movilidad, ya no existe más en el momento en que se la piensa, escapa al pensamiento... Tranquilícense. El cambio, si consienten en mirarlo directamente, y sin velos, se les aparecerá muy pronto como *lo más substancial y más durable que puede haber en el mundo"* (4).

En otros términos, y para volver a emplear una vez más y siempre las mismas expresiones de Bergson, *si el cambio no es todo, no es nada;* el cambio no es solamente *real,* sino *constitutivo de toda realidad,* es la *substancia misma de las cosas.*

La metafísica bergsoniana es, pues, absolutamente, la metafísica del cambio puro. A nuestra manera de ver, no se ha insistido suficientemente en la importancia capital que para toda la filosofía bergsoniana tiene la doctrina metafísica que acabamos de resumir. Ella nos da la clave. Estamos aquí en presencia de una de las tentativas más resueltas y atrevidas para expulsar el ser y reemplazarlo por el devenir. Pero no según el estilo panlogista de Hegel. Por el contrario, según el

(1) *La pensée et le mouvant,* p. 186-187. Subrayamos nosotros.
(2) Ibid, p. 187.
(3) Ibid, p. 189.
(4) Ibid, p. 189. Subrayamos nosotros.

estilo de un empirismo integral. Dos cosas, no obstante, son claras: en primer lugar, si es verdad que el ser es el objeto connatural de la inteligencia y que constituye, por decirlo así, el clima en el cual piensa todo lo que piensa, esta metafísica del cambio puro debe ser mirada como pura y simplemente impensable. Porque decir que el cambio es la substancia misma de las cosas, es decir que las cosas cambian mientras existen y en tanto que existen; y por consiguiente, que mientras existen y en tanto que existen dejan de ser lo que son, abandonan su ser, no son más lo que son sino otra cosa. En segundo lugar, para intentar pensar esto, es necesario hallar algo superior a la inteligencia o volverla contra sí misma, y en todo caso renunciar, como el viejo Heráclito, al principio de no-contradicción. Por lo que arriesgamos caer en la situación de Cratilo, el cual pensaba que en esas condiciones más valía no decir nada y contentarse con mover los dedos.

Esta doctrina del cambio puro nos hace adquirir al mismo tiempo ideas útiles sobre el verdadero significado —que aparece aquí como netamente anti-intelectualista— de la intuición bergsoniana; e igualmente sobre el de la duración bergsoniana: la duración bergsoniana no es otra cosa que el tiempo; "la duración real, escribe Bergson, es lo que se ha llamado siempre *tiempo,* pero el tiempo percibido como indivisible", es decir un tiempo *indivisible* y en el cual el *pasado dura.* "La conservación del pasado en el presente no es otra cosa que la indivisibilidad del cambio". "Basta haberse convencido de una vez por todas, leemos aún, que la realidad es cambio, que el cambio es indivisible, y que, en un cambio indivisible, el pasado forma un mismo cuerpo con el presente". Estos varios renglones nos dan el cuadro metafísico completo de la duración bergsoniana.

Y Bergson nos explica que todas las dificultades levantadas por los filósofos en torno al problema de la substancia y al del movimiento "provenían, como él dice, de que cerramos los ojos a la indivisibilidad del cambio". Y agrega: "Si el cambio, que es evidentemente constitutivo de toda nuestra experiencia, es la cosa huidiza e inasible de la que han hablado la mayoría

de los filósofos, si en él no se ve más que un conglomerado de estados que reemplazan a otros, es forzoso restablecer la continuidad entre estos estados mediante un lazo artificial...'' He aquí cómo viene el ídolo de la substancia, distinta del cambio. ''Esforcémonos, al contrario, prosigue, por percibir el cambio tal cual es, en su indivisibilidad natural: veremos que es la *substancia misma de las cosas*''.

He creído deber citaros estos textos, pues me parecen altamente significativos. Hago notar, entre paréntesis, que Bergson pasa de esta aserción verdadera, que el cambio o el movimiento es *indiviso*, a esta aserción errónea, que es *indivisible;* es decir, sin partes, luego simple, luego sin antes ni después que puedan distinguirse (ya hemos visto todo esto más arriba); y que condena con la misma reprobación dos concepciones completamente diferentes: la concepción del movimiento como un *conglomerado de estados que reemplazan a otros*, que es una concepción muy falsa, contra la cual Aristóteles y los mejores filósofos no han dejado de oponerse, y la concepción del movimiento como esa *''cosa huidiza e inasible de la que han hablado la mayoría de los filósofos''*, y han hecho muy bien en hablar, porque el movimiento es realmente eso. Y porque el movimiento es eso, es preciso que el ser al cual inmediatamente se dirige nuestro intelecto cuando piensa las cosas, el ser que ejerce por sí mismo la existencia, y cuya noción, lejos de ser la de un lazo de unión entre los estados del cambio, es *anterior* a la noción del cambio, es preciso que la *substancia* sea realmente distinta del movimiento y del cambio: es *ella* la que cambia; el cambio no es *ella.*

Pero ante todo querría señalar el lazo que une la tesis de la substancialidad del cambio con la del tiempo creador. Es necesario entender esta última expresión en todo su rigor; se trata de un tiempo propiamente creador, el movimiento es lo absoluto, y este absoluto se agranda por sí mismo, crea y se crea al avanzar; ''siguiendo hasta el fin la nueva concepción'', llegamos, dice Bergson en la *Evolución creadora* ''a ver *en el tiempo un crecimiento progresivo de lo absoluto*''.

Y ¿por qué es así, en definitiva, sino porque una intuición que actúa sobre la duración concreta de la vida psíquica alcanza a través de esta duración y en ella misma el *propio ser* y la *existencia* substancial, y esa *actividad* del ser por la cual, movido por la Causa primera, el ser sobreabunda todavía? Bergson lo ha expresado y conceptualizado en la noción del tiempo, no en la de ser. Para decir lo que veía, hubiera sido necesario decir: *ser;* él ha dicho: *tiempo.*

El resultado es que debemos "ver en el tiempo un desarrollo progresivo de lo absoluto". Lo que vuelve a querer decir que el cambio es el ser, y que el devenir existe por sí, goza de la *aseidad* como virtud creadora. ¿Entonces? Entonces es suficiente que se dé *A* en la realidad para que se tenga *más que A,* u *otra cosa que A.* Lo contingente y el devenir, el cambio y lo diverso se dan por sí mismos. Poned el tiempo, y todas las cosas se hacen solas; o, más bien, se hacen por una expansión del ser creador que con ellas, con su ser y con su cambio, se ha englobado en una misma noción ambigua, que traduce mal —y haciéndole proferir un error— una intuición verdadera. Las *intenciones* begsonianas son radicalmente opuestas a cualquier forma de panteísmo; pero no se ve cómo no habría un cierto panteísmo en la línea de la lógica interna de las concepciones por las cuales se expresa de hecho el sistema bergsoniano.

Si por otra parte, no obstante, el cambio es *indivisible,* si por consiguiente no se pueden distinguir en él partes que se sucedan, alguna cosa que preceda y alguna que siga, si el pasado, el pasado como tal, continúa existiendo y "se conserva por sí mismo, automáticamente" será necesario, por más que se acepte que el pasado pasa, decir que *lo que ya no es más, es todavía.* En una memoria ¡ciertamente! porque la memoria conserva la imagen de lo que no existe más. Pero ¿en las cosas? Una vez más se vuelve a caer en el principio de no-contradicción, y es necesario pretender hacerlo pedazos para no ser hecho pedazos por él.

VI

Se puede ir aún más profundamente en la raigambre metafísica del bergsonismo. Se llega entonces a la negación de lo *posible,* entendamos de lo posible real o de la *potencia,* o de la *potencialidad,* negación ya incluída verdaderamente en la crítica de la idea de la nada.

¿Han sido *posibles* las cosas antes de existir? No, responde Bergson. Es una ilusión pensarlo. Lo posible no precede al acto.

Y emprende la tarea de demostrar esta tesis mediante un análisis de la función psicológica y gnoseológica de la idea de la posibilidad real. Pero desde el principio se equivoca sobre esta idea. Toma la posibilidad real por una *preexistencia virtual o ideal,* es decir, por una *imagen del mañana,* ya en el presente dada en las cosas y a la que no falta sino existir; en otros términos, toma por actual aquello a lo cual faltaría existir: ¡noción de lo posible que es un escándalo para un aristotélico y para un tomista!

Y una vez provisto de esta pseudo-idea de lo posible o de la potencia, nos explica que no es más que una pseudo-idea que proviene de una *retrospección,* de una proyección por nosotros efectuada en el pasado, en el momento en que llega a la existencia *lo que no era todavía.* En ese preciso instante, pero en ese instante solamente, en el instante en que ella es, la cosa nueva es pensada como *habiendo sido posible.* A decir verdad, no comienza a *haber sido posible* sino en el momento en que *es.*

Escuchemos en esta discusión tan delicada al mismo filósofo. "La ilusión, nos dice, consiste en creer que hay *menos* en lo po-

sible que en lo real y que, por esta razón, la posibilidad de las cosas precede a su existencia [...] Si consideramos el conjunto de la realidad concreta, o simplemente el mundo de la vida, y con mayor razón el de la conciencia, encontramos que hay *más* y no *menos* en la posibilidad de cada uno de los estados sucesivos que en su realidad. Porque lo posible implica lo real, con un acto, además, del espíritu que arroja la imagen en el pasado una vez producido''. Una obra futura *habrá sido* posible, pero actualmente *no lo es*. ''A medida que la realidad se crea, imprevisible y nueva, su imagen se refleja detrás de ella en el pasado indefinido; así se juzga haber sido posible desde siempre. Pero sólo en este momento preciso comienza a haberlo sido siempre, y he ahí por qué digo que su posibilidad, que jamás precede a su realidad, la *habrá precedido* una vez aparecida la realidad. Lo posible es, pues, el espejismo del presente en el pasado. Es una ilusión ''natural al espíritu humano e inmanente en la mayoría de los filósofos'' la de creer ''que lo posible es anterior a su realización y que la obtiene mediante un refuerzo de sí mismo, por *la adquisición* de la existencia, es decir, por la adición de algo. Tanto valdría creer que el hombre de carne y hueso proviene de la materialización de su imagen percibida en el espejo [...]. Renunciemos, pues, a hablar de imprevisibilidad radical y de realidades que no serían del todo realizaciones de lo posible''. Es imposible declarar de una manera más absoluta que todo está en acto al mismo tiempo que deviene.

El error fundamental, como hace un momento lo indicábamos, estriba aquí en la naturaleza de lo *posible*, que se mira como un *actual* de segundo plano, y que, por consiguiente, a menos de negar el devenir, no podría ser más que ideal y retrospectivamente significado al futuro anterior. ''En realidad, en el cambio, lo que llega en tal momento no existía de ninguna manera en el estado precedente como un *ya llegado* no manifestado todavía; lo que será no está de ningún modo *ya realizado* bajo cualquier forma que sea. Sin embargo, lo que el sujeto llega a ser, no siendo una simple denominación ex-

trínseca, debe afectar al sujeto en su ser: pero no puede afectarlo según lo que ya es (es decir en acto) porque lo que ya es, lo es, no llega a serlo; la nueva calificación afecta, pues, al sujeto y es sacada de él de acuerdo a una especie de reserva o de fecundidad ontológica *absolutamente irreductible al ser en acto,* y que la actualidad inviste por todas partes y sostiene en el ser, pero que en sí misma es absolutamente no actual, no realizada, determinabilidad pura, en una palabra, potencia. He ahí la posibilidad real; y en todas partes donde hay cambio y devenir, ella precede necesariamente a las nuevas actuaciones que el sujeto recibe. Y si es muy cierto que lo posible se conoce después, una vez hecha la realización, es precisamente porque no siendo la potencia nada de lo que se pueda decir, porque todo lo que se puede decir está en acto. estando puramente *ad actum,* no es conocible sino por el acto.

"Es la marca misma de lo creado, de lo que puede crecer, adquirir o sufrir transformación, de lo que puede cambiar, encerrar en lo más íntimo de sí este desnivel metafísico, que no se reduce completamente sino en el mismo Ser subsistente, que no puede llegar a ser nada. porque lo es todo supereminentemente. En todo lo que no es Dios, la realidad es la realización de algo posible.

"Para Bergson, al contrario, lo que las cosas llegan a ser no lo eran sin duda, pero antes de llegar a serlo ya eran todo lo que podían ser; por aquello mismo que son actuales pasan a otra actualidad, les basta ser, y ser en acto, quiero decir, en su continuidad con la actualidad surgente de la cual emana este impulso universal, para llegar a ser otras. Estamos aquí en presencia de un "nuevo método de pensar" que consiste en substituir completamente y en todo el verbo *ser* por el verbo *cambiar*" (1). Afirmación de la *actualidad pura,* no del ser parmenidiano, ni de la substancia spinoziana, sino del movimiento mismo y del devenir. "Sólo es necesario hacer una transposición, como escribe Yankelevitch, para pasar del uni-

(1) *La philosophie bergsonienne,* 2.ª edición, pp. LXXX - LXXXII.

verso impasible de Spinoza al universo cualificado de Bergson''. No digamos una transposición, la palabra no nos parece exacta, digamos una desviación. Considerado en su significación metafísica, el bergsonismo es un spinozismo desviado.

De ahí proviene que ciertos intérpretes del bergsonismo, en particular el joven filósofo que acabo de citar, abrasados también ellos en el mismo fuego que animaba a Spinoza, inciten a Bergson en el mismo sentido que aquél. Importa mucho, dice este joven filósofo, siguiendo a León Brunschvieg, no dejarse arrastrar a las sombras de la virtualidad; es necesario que todo esté en luz y en acto. Y continúa: ''Desde el momento que la sombra de lo posible invade el universo, engendrando la óptica ilusoria de la finalidad, del desorden [posible] y de la indiferencia, nos viene la idea de que puede ser que las cosas hubieran podido ser otras de lo que son'', y esta idea hace nacer en nosotros la admiración de los ''fanáticos'' ante el espectáculo del mundo.

Yo no creo del todo que Bergson esté dispuesto a ceder al *fanatismo* de Spinoza y de sus modernos discípulos. Por el contrario, considera su propia filosofía como un anti-spinozismo decidido. Y para él la *actualidad pura* no es la *substancia,* sino, por lo contrario, el *cambio*. Pero es el caso de decir que los extremos se tocan. Oponiéndose totalmente a Spinoza, Bergson tiene con él en común una tesis de importancia absolutamente primordial: la negación de la potencia, de la potencialidad en las cosas. Para la metafísica bergsoniana, y aquí tocamos las cuestiones absolutamente primeras que determinan el destino de una filosofía, todo es acto puro, — acto puro en perpetuo crecimiento, refundición radical y manantial de cosas nuevas. Habría aquí materia para extraer todo un sistema de metafísica atea. Bergson no se ha orientado en este sentido, lo sabemos. ¡Bien lejos de ello! Se ha decidido por la afirmación de un Dios personal, como por la espiritualidad del alma y por la libertad. La cuestión es saber—no lo trataremos hoy— si su metafísica lo ha ayudado en eso; o si en eso él ha triunfado,

en cierto modo, de su propia metafísica; y si entre posibilidades de desenvolvimiento muy diferentes y aun opuertas (he aquí que lo posible todavía nos persigue) no son factores extrafilosóficos los que lo decidieron a elegir; y más aún, si en los nuevos desenvolvimientos que su filosofía ha recibido, los principios radicales de su metafísica no introducen debilidades doctrinales difícilmente remediables.

VII

Para terminar esta conferencia quisiera hacer notar muy brevemente que el motivo profundo por el cual Bergson ha elaborado su crítica de la potencialidad es, a mi modo de ver, la voluntad de salvar la imprevisibilidad del devenir: no solamente la imprevisibilidad absoluta de los actos libres, y la imprevisibilidad relativa de los acontecimientos contingentes del curso de la naturaleza, sino también una llamada "imprevisibilidad radical", según la misma palabra suya que citamos hace poco, de cada momento del universo. También este sentimiento de la *imprevisibilidad* ha llevado a Bergson a excesos y a errores. En sí mismo, es éste un sentimiento altamente filosófico, y que no debemos dejar embotarse en nosotros. Acabamos de ver que, entendida en su sentido exacto, la noción aristotélica de la potencia, lejos de amenazarlo, lo justifica. Ciertas exposiciones demasiado elementales de teodicea podrían parecer comprometerlo. En realidad, el Dios de Santo Tomás salva tanto como el de Bergson la imprevisibilidad del devenir concreto. Si El conoce desde toda la eternidad todas las cosas, y la pluma que caerá mañana del ala de esta ave, no es porque la historia del mundo sea sólo el desarrollo de una *escena preparada de antemano.* Es porque todos los momentos del tiempo están presentes en la eternidad divina, que ve en su propio instante y, por consiguiente, siempre, todo lo que han hecho, hacen y harán las criaturas en el instante mismo que ello *se hace* y, por tanto, en una eterna lozanía de vida y de novedad.

FREUDISMO Y PSICOANALISIS

I

No es fácil tratar en una hora los problemas tan numerosos como complejos que plantea el freudismo. Y lo que complica aún más la cuestión es el hecho que el interés por los descubrimientos y por las teorías de Freud no se ha limitado al círculo de los psicólogos y de los psiquiatras; antes por el contrario, parece tanto mayor, y hasta más fervoroso, cuanto que llega a medios menos competentes. Los literatos han desempeñado un papel preponderante en la difusión del freudismo; y es prueba temible para una doctrina científica, o que como tal se presenta, deber el éxito a los literatos y al gran público. La discusión seria y objetiva de lo que encierra de nuevo está dificultada por un sinnúmero de ruidos parásitos en medio de los cuales no es la voz de la inteligencia desinteresada la que más se hace oír, y en que intervienen toda clase de obscuros deseos de justificación, de reivindicación, de curiosidad más o menos pura. Freud mismo se presta a todas estas confusiones por la pasión que anima sus dotes de investigador. ¿Y qué decir de sus discípulos? La tarea, pues, del filósofo debe ser procurar con tanta mayor obstinación *distinguir*, cuanto más se insiste por todas partes en confundir. Me parece claro que cualquier discusión sobre este tema está condenada al fracaso si no se distingue netamente el *psico-análisis*, como método de investigación psicológica y de tratamiento psiquiátrico, y el *freudismo* como filosofía. Y esto mismo no es sufi-

ciente. Es necesario recurrir a una división tripartita. Distinguiremos entonces:

el método psianalítico,
la psicología freudiana,
la filosofía freudiana.

Y os diré en seguida que en el primer plano (método psicoanalítico) Freud se me aparece como un investigador, un descubridor genial; en el tercero (filosofía freudiana) casi como un obseso; en el segundo plano, en el plano intermediario (psicología freudiana) como un psicólogo de gran valía, cuyas ideas, animadas por su asombroso instinto de descubrimiento, están viciadas por un empirismo radical y una metafísica aberrante, inconsciente de sí misma.

Os expondré, pues, algunas reflexiones: en primer lugar, acerca del *método psicoanalítico,* en las que sobre todo me referiré al problema de la *investigación de lo inconsciente;* en segundo lugar, acerca de la *psicología freudiana,* en las que especialmente consideraremos, por una parte, la noción de *dinamismo psíquico,* y por otra la noción de la *sublimación;* en tercer lugar, acerca de la *metafísica freudiana,* en las que principalmente nos ocupará el *resentimiento freudiano.*

Como las ideas de Freud son más o menos conocidas de todo el mundo, y sus libros han sido leídos por muchos de vosotros, es inútil comenzar por una exposición histórica y doctrinal que nos haría solamente perder tiempo. Entraremos de lleno al estudio de las diversas cuestiones.

II

Hablemos, pues, primeramente del *método psicoanalítico.*

Sabéis que Freud es un defensor decidido de *lo inconsciente psicológico.* Hasta rehuye emplear la palabra subconsciente, sin duda para no correr el riesgo de favorecer la tendencia, tan difundida entre los psicólogos, y que él combate constantemente, "de no ver en lo inconsciente más que el desecho de la actividad consciente". Lo que, según él, caracteriza *lo inconsciente* propiamente dicho es el hecho, no de ser absolutamente inaccesible, sino de ser inaccesible a *la evocación voluntaria. Lo inconsciente* comprende para él todo lo que es inaccesible a la evocación voluntaria y reserva el nombre de *preconsciente* a los elementos no conscientes que la evocación voluntaria puede llevar a la conciencia.

El problema que desde el principio se plantea es, pues, saber si existe una vida psíquica que escape a la conciencia y de la cual sólo las emergencias lleguen a esta zona esclarecida. A esta cuestión pienso que es preciso contestar categóricamente *sí,* dando razón a Freud. Si el problema ha sido talmente enredado entre los profesionales de psicología, hasta el punto que unos no han admitido durante largo tiempo más que un inconsciente puramente fisiológico y otros han recurrido a la noción, a nuestro juicio muy discutible, de una pluralidad de centros de conciencia, es por culpa de los filósofos, y ante todo de Descartes, que han identificado, en virtud de un postulado idealista, *hecho psicológico* y *hecho de conciencia.* En lo que respecta al psiquismo, al menos, *ser* se identificaría con *ser conocido,* en otros términos, sería esencial a toda actividad psíquica conocerse a sí misma.

A mi parecer, lo que a los ojos de Meyerson era como un *postulado* realista de la ciencia, y que a los ojos de un metafísico tomista es una *verdad filosófica bien establecida*, a saber, que las cosas u objetos de conocimiento existen independientemente del conocimiento que de ellas tengamos, es un axioma de realismo que vale para la psicología como para las otras ciencias.

Para Santo Tomás de Aquino, no solamente el alma humana es obscura a sí misma y no conoce su propia existencia concreta más que por la reflexión sobre sus actos; no solamente sus tendencias fundamentales —lo que se llama las potencias o facultades del alma— son en nosotros realidades cuya naturaleza íntima escapa a la introspección, sino que también los instintos, las inclinaciones, las tendencias adquiridas, los hábitos o perfeccionamientos internos de las facultades, las virtudes y los vicios, los mecanismos profundos de la vida del espíritu, todo ello, en fin, es un mundo de realidades, cuyos efectos solamente llegan a la conciencia. Sea que la voluntad baste o que por el contrario no baste para evocarlo, el mundo de recuerdos y de imágenes se conserva en nosotros bajo forma psíquica, en estado latente. Muchas operaciones psíquicas, y aun de conocimiento, como las de los sentidos, pueden producirse en nosotros sin que tengamos conciencia de ello, es decir, sin que las conozcamos explícitamente sino por una reflexión de la inteligencia sobre ellas, que de ellas se apodera para significarlas a sí misma. Es la consecuencia de una especie de primitivismo, debido sea a una psicología demasiado sumaria, sea a prejuicios idealistas o racionalistas, la creencia de que no hay en nosotros sino lo que a nosotros mismos nos decimos, y que no pensamos ni amamos sino lo que pensamos pensar y amar: una observación algo atenta de nuestro propio comportamiento y del comportamiento de los demás bastaría para desengañarnos inmediatamente.

"Lo inconsciente, escribe Freud en el *Análisis de los sueños*, es lo psíquico mismo y su esencial realidad. Su naturaleza íntima nos es tan desconocida como la del mundo exterior; la

conciencia nos informa sobre ello de una manera tan incompleta como sobre el mundo exterior los órganos de nuestros sentidos''. Considerada esta fórmula en sí misma, podemos suscribirla.

No obstante, una reserva se impone inmediatamente. Sin duda sería inexacto decir que Freud desconoce la eficacia de la conciencia, puesto que para él la curación de las neurosis se produce precisamente por el pasaje de lo inconsciente a lo consciente. Pero lo que desconoce es la *vida propia* y la *energía propia* de toda una región del psiquismo a la cual la conciencia está necesariamente ligada, es decir, la parte *racional del alma*: juicios de la inteligencia, elecciones libres de la voluntad, cosas que son necesariamente y de por sí conscientes, y propiamente *capitales* para nuestro comportamiento. Ahora bien, para Freud no hay elección libre; y en cuanto a las funciones de la inteligencia, aun las más elevadas pueden cumplirse, como las demás, en la inconsciencia. Si hay una eficacia de la conciencia, consiste únicamente en el *hacerse conocido*. De donde lo inconsciente para él es lo principal del hombre, si no el todo de sus energías. El hombre es conducido por lo inconsciente; el esclarecimiento por la conciencia, cuando funciona bien, impide únicamente que los conflictos internos de las energías inconscientes trastornen demasiado gravemente esta conducción. Pero dejemos esta digresión y retengamos el hecho de que lo inconsciente psíquico existe. El problema que se plantea ahora es el de la exploración de este inconsciente.

Y es aquí donde debemos a Freud descubrimientos cuya importancia extraordinaria no podríamos desconocer sin injusticia.

El primer requisito de la exploración de lo inconsciente es la ruptura del control y de las inhibiciones ejercidas normalmente por las funciones psíquicas superiores sobre las inferiores; en otros términos, se trata de hacer cesar momentáneamente este control para obtener la emersión del psiquismo inferior en el campo de la conciencia. Es lo que se llama, en

lenguaje freudiano, la ruptura de la represión o la liberación funcional. Múltiples estratagemas han sido empleadas para este fin: algunos psiquiatras recurren a agentes fármaco-dinámicos, por ejemplo a la eterización; otros, a la hipnosis.

El rasgo genial de Freud es recurrir para ello a la suspensión voluntaria del ejercicio de la autocrítica y de la autoconducción. Ahí está, lo sabéis, el carácter esencial del psicoanálisis, o de la técnica de la asociación libre. Se trata de hacer momentáneamente perder la cabeza al enfermo para que confiese lo que él mismo no sabe. Lo mejor es, para ello, obtener su consentimiento. Se entregará, entonces, voluntariamente, a una experiencia en la que su vida mental se va a descomponer, en cierto modo, y a licuarse; y que lo va a conducir en ciertos momentos a un estado muy cercano al de la hipnosis o al del ensueño. Tendido en la semioscuridad, no viendo al médico, que como un cómplice atento está colocado detrás suyo con su libreta de apuntes en la mano, que le ordena solamente formar asociaciones alrededor de una palabra, luego alrededor de otra pronunciada en la respuesta, se abandona así a las palabras y a las imágenes que surgen sucesivamente en la emancipación completa del pensamiento lógico y del control voluntario de sí mismo. Entonces, y después de un tiempo más o menos largo, toda una fauna de recuerdos y de pensamientos desconocidos, sumidos en las ondas de lo inconsciente, suben a la superficie. No sin crisis ni agonías, ya que es necesario desatar violentamente resistencias activas y tenaces, vueltas a menudo automáticas, y esos mecanismos montados por la neurosis, precisamente para permitir a lo inconsciente guardar más celosamente su secreto.

Al proceso de la liberación debe así agregarse el de la interpretación, que poniendo en evidencia el elemento represor y haciéndolo entrar en el campo de la conciencia, donde pierde su automatismo y se disgrega, hace posible la liberación de lo reprimido y su llegada a la conciencia. Cebada por una primera liberación, la emancipación psíquica continúa paso a paso, condicionándose mutuamente liberación e interpretación.

Es en la técnica de la interpretación, y en particular en el uso del simbolismo, donde Freud y sus discípulos se han dejado llevar a un exceso de arbitrariedad, de dogmatismo obsesional y de pedantería tales que han hecho peligrar el crédito del psicoanálisis y dejado muy atrás las mejores burlas de Aristófanes y de Molière, lo que ha hecho decir a algunos humoristas que los peores enemigos del psicoanálisis son los psicoanalistas. Por otra parte, la difusión, entre el público profano, de las interpretaciones freudianas, particularmente del léxico de la simbolización (que Freud considera común a todos los miembros de un cierto grupo étnico o lingüístico) tiene como efecto crear en la gente aquello mismo que se trata de comprobar en ella y, además, envenenar las imaginaciones. Pero no se debe juzgar un método por los abusos que los hombres hacen de él, sino por los resultados positivos que es capaz de suministrar. Y a este respecto creo que es necesario decir que no solamente el principio y las reglas de la interpretación freudiana pueden salvarse con una metodología exacta y rigurosa y que los mecanismos freudianos —condensación, desplazamiento, dramatización, simbolización, elaboración secundaria, censura, simulación— responden, bajo una forma evidentemente provisional y sujeta a revisión, a visiones penetrantes, sino también que Freud nos pone aquí en presencia de una noción de gran interés, poco menos que desconocida hasta él por los psicólogos profesionales, y que Roland Dalbiez ha llamado la noción de *expresión psíquica*: un estado psíquico se determina, no solamente *por delante,* digamos así, esto es por *el objeto* con el cual se relaciona, sino también *por detrás,* esto es por *otros estados y disposiciones psíquicas del sujeto,* de las cuales él es, a la vez, el efecto y *el signo,* en otros términos, la *expresión psíquica;* lo que es evidente que se verifica de una manera particularmente manifiesta en el caso de los productos psíquicos "dereísticos", es decir que han dejado de estar centrados en lo real — sueños, alucinaciones, síntomas neuróticos.

El psicoanálisis, seguido conforme a reglas metodológicas rigurosas, muy a menudo no da resultados; y cuando los da,

son frecuentemente más del orden de la probabilidad que de la certeza; en todo caso es un conocimiento de lo singular que explica el presente individual por el pasado individual. Todo esto significa que pertenece al dominio, no de la ciencia especulativa, sino de la medicina, y que padece las imperfecciones propias de los instrumentos lógicos de tal ciencia. Freud lo advierte muy justamente: "un psicoanálisis no es una búsqueda científica imparcial, sino un acto terapéutico; no pretende, esencialmente, probar sino modificar alguna cosa". En estos límites, la exploración de lo inconsciente por el método asociativo, que constituye lo esencial del psicoanálisis, y por el método simbólico que, Freud lo ha repetido con frecuencia, no desempeña por lo demás en psicoanálisis más que un papel totalmente secundario, ha dado bastantes resultados positivos bien establecidos — en particular allí donde la realidad de los recuerdos y de los traumatismos enterrados desde la infancia y descubiertos por este método ha podido ser verificada desde afuera mediante una indagación sobre el pasado del enfermo—, como para que se deba mirar esta técnica de la exploración de las profundidades geológicas del alma, junto con la técnica de la interpretación de los sueños, como un descubrimiento del más alto valor. "Lo esencial de la obra de Freud es así haber creado un método enteramente nuevo para la exploración de lo inconsciente".

Pero el texto de Freud que acabo de citar recordaba muy oportunamente que *para curar* es para lo que recurren los psiquiatras al psicoanálisis. ¿Cuál es su valor terapéutico? No tenemos tiempo para entregarnos aquí a un estudio detallado; no puedo daros sino las conclusiones a las cuales me parece que un estudio profundo de la documentación debe conducir: pienso no sólo que el método psicoanalítico — a pesar de la forma lógicamente muy imperfecta que Freud, como casi todos los grandes iniciadores, ha dado a su descubrimiento— es un instrumento de investigación capaz de dar resultados rigurosos, sino también que puede conducir a la curación de ciertos

casos de neurosis y aun, quizás, de psicosis (aunque si se trata de psicosis, de esquisofrenia, de automatismo mental, etc. son más bien las ideas de Bleuler y de Jung que las de Freud las que habría que discutir). Sería absurdo hacer del psicoanálisis el único instrumento terapéutico para la curación de las neurosis; es *uno de los instrumentos* terapéuticos para la curación de *ciertas neurosis;* siendo el mecanismo de la curación en estos casos especialmente interesante para el filósofo: "Desde que el proceso inconsciente se hace consciente, escribe Freud, los síntomas desaparecen". La liberación ha hecho emerger no una noción abstracta del pasado sino el pasado concreto con esa certidumbre existencial propia de la intuición del recuerdo, y por eso "la provocación artificial de los fenómenos de hipermnesia es, como ya se ha expresado, uno de los pilares del edificio psicoanalítico"; lo que ahora el enfermo tiene ante sí es su inconsciente, su desgracia pasada, sus heridas psíquicas. Pero la hipermnesia provocada no es suficiente, la inteligencia debe intervenir. La interpretación, hecha por el enfermo o reconocida por él como verdadera, le descubre las relaciones causales entre aquellos materiales de su vida pasada y el trastorno que sufre; adquisición de conciencia intelectual, importa saberlo, que nada tiene de una deducción abstracta, que es una intuición que llega hasta las fibras mismas del tejido psíquico del sujeto. Y automáticamente, por el solo hecho de esa adquisición de conciencia, los automatismos que lo inconsciente había creado se deshacen, la luz de la inteligencia los disuelve. Toda curación de un síntoma neurótico por el psicoanálisis es un testimonio de la radical salubridad de la inteligencia y de la conciencia.

Observemos aquí que estas especies de reordenación pueden ser espontáneas; os contaré un caso del cual fuí testigo. Una jovencita sufría, en cuanto se hallaba en un espacio cerrado, habitación o coche de ferrocarril, síntomas de angustia que cada año se hacían más penosos. Era un alma abierta, habituada a ver claro. Un día que paseaba por el campo, se dijo a sí misma: "Esto no es posible, debe haber

algo que lo explique''. Y pensando en su vida pasada, de improviso surgió en ella un recuerdo *completamente olvidado* de la primera infancia. Hacia los tres años de edad, encontrándose con su padre, a quien veía raramente y a quien temía muchísimo (estaba separado de su madre), había querido abandonar la habitación. En el momento en que iba a abrir la puerta el padre echó el cerrojo, situado demasiado alto para que la mano de la niña pudiera alcanzarlo. Ella corre entonces hacia la ventana y el padre la cierra colocándose delante. La niña se siente prisionera, invadida por la angustia y por la humillación... Era fácil comprender la relación entre este acontecimiento de la primera infancia y la angustia sufrida ahora por la joven cuando se hallaba encerrada en un lugar cualquiera; el esbozo de neurosis en formación desapareció de inmediato y para siempre. Esta jovencita, que ignoraba entonces totalmente el psicoanálisis, había procedido a una cura psicoanalítica sin saberlo, como monsieur Jourdain escribía prosa.

La cura analítica consiste esencialmente en disociar los hábitos mórbidos, reduciéndolos al recuerdo de los acontecimientos que les han dado origen.

Como muy atinadamente observa Roland Dalbiez en una tesis reciente (1), ''la clave de la cura psicoanalítica es la distinción del hábito y del recuerdo. Siempre se había observado que el aprendizaje de un movimiento de destreza, es decir, la formación de un hábito motor, no se acaba sino cuando la conciencia se aparta del conjunto motor, en adelante integrado por automatización. Inversamente, se había comprobado que el solo hecho de ensayar una nueva toma de conciencia del detalle de los gestos ejecutados, perturba profundamente el hábito motor y trastorna la automaticidad. El pianista, el dactilógrafo, el esgrimista se fían de sus automatismos y están perdidos desde el momento que quieran analizarlos''.

El descubrimiento de Breuer —sabéis que es el médico vienés

(1) Roland Dalbiez, *La méthode psychoanalytique et la doctrine freudienne*, París 1936.

Joseph Breuer quien, en el curso de los años 1880-1882 descubrió que la reintegración de un recuerdo traumático en el campo de la conciencia puede tener un efecto curativo, al que llamaba *catharsis* o limpieza del alma— ha consistido en la aplicación al dominio de los hábitos afectivos mórbidos de una regla general del dinamismo psíquico. Freud no ha realizado obra original sino creando una técnica de exploración absolutamente nueva: el análisis de las asociaciones espontáneas, de los sueños, de los actos frustrados, y advirtiendo por primera vez la importancia patogénica de las represiones fallidas. Pero el descubrimiento del principio terapéutico fundamental del análisis, la desintegración del hábito por la rememoración, pertenece propiamente a Breuer, como Freud, por otra parte, siempre lo ha reconocido.

"Es este principio terapéutico fundamental el que distingue la teoría freudiana de las relaciones del hábito con la memoria, de la que sostiene Bergson. El filósofo francés se complace en oponer el hábito, ese mecanismo corporal adquirido, al recuerdo puro. Freud también opone el hábito a la memoria, pero de otra manera. No puede aceptar que el hábito sea puramente somático: toda su terapéutica se derrumbaría por la base. Hay hábitos psíquicos, cognoscitivos y afectivos. El automatismo puede invadir el psiquismo como el organismo. La disgregación de los hábitos afectivos mórbidos por su reducción al recuerdo demuestra el carácter psíquico de estos hábitos. La cura psicoanalítica es, podría decirse, la refutación terapéutica de la tesis bergsoniana que relega el hábito a lo orgánico puro y que no ve en él más que motricidad".

El psicoanálisis puede curar ciertas neurosis, aquéllas cuya etiología no es orgánica sino psico-dinámica, ante todo la histeria —ya que este concepto, rechazado por Babinski, y que ha desempeñado un papel tan importante en la génesis de las teorías de Freud, está en vías de rehabilitación—, los estados ansiosos psicogénicos, la neurosis obsesional. Añadamos en seguida que también puede agravarlos, y conducir a la neurosis,

y a cosas peores todavía, a aquellos infelices en buena salud a quienes la moda o una imprudente curiosidad ha conducido un día al psicoanalista. Cualquiera que se haya ocupado de estos asuntos conoce ejemplos de hombres cuya vida mental y moral ha sido siniestramente arruinada en estas condiciones. Esto prueba que el método psico-analítico —tanto desde el punto de vista de la terapéutica como desde el punto de vista de la simple exploración de lo inconsciente— es un método difícil y un método peligroso; y que si es necesario elegir un buen médico entre mil, es necesario elegir un buen psico-analista entre diez mil. Un descubrimiento puede ser bueno en sí mismo, pero difícil de emplear, y peligroso, y exigir precauciones excepcionales. Es lo que ocurre con muchos inventos del mundo moderno. El método psico-analítico es peligroso para el sujeto y para el médico; a propósito de lo cual quisiera dar algunas rápidas indicaciones.

Lo que quiero decir es, resumiendo, que el psicoanálisis —y éste es su mérito científico— nos hace pasar a la zona prohibida. Hay siempre un peligro en alterar las *relaciones establecidas* entre lo consciente y lo inconsciente; es siempre peligroso entrar en estados pasivos provocados; se pasa una frontera, del otro lado de la cual no se puede ya esperar protección de la razón, pues se está en un mundo salvaje. ¿Quién sabe si el soñador que parte a la ventura volverá a la puerta de su casa? El peligro de que hablamos existe ya en cierta medida en el caso en que el sujeto practica enteramente solo y en sí mismo el método psico-analítico. Pero es mucho más serio en el empleo del psico-análisis propiamente dicho, en el que los dos, médico y paciente, procuran entrar en lo inconsciente del segundo.

Lo que me parece constituir aquí una novedad, que no ha sido quizás suficientemente destacada, es que el psico-análisis cambia las relaciones hasta ahora establecidas entre el enfermo y el médico. Hasta ahora el médico no era más que *el representante* de un cierto arte, que aplicaba al enfermo, pero procurando desaparecer él mismo todo lo posible tras su

arte: si su personalidad aparecía y obraba (y en esto posiblemente residiera, de hecho, la mayor eficacia de su acción) era *a pesar suyo,* pasando instrumentalmente por su arte. Y tal es también el caso del director de conciencia. Ahora, por lo contrario, la acción médica es un combate singular entre dos personalidades, ambas en marcha hacia las regiones del infierno interior; este duelo y este enredo imponen al médico una tensión extrema y agotadora para mantener intacta su independencia y su indiferencia dominadora. Hay el peligro de que al fin su salud sucumba. En cuanto al paciente, es *paciente* en un sentido más real y más temible que lo que esta palabra significaba hasta el presente; si la experiencia sale mal, está expuesto a una desorganización, a un descalabro más profundo de su psiquismo. Se ha dicho alguna vez que el psicoanálisis es un sustituto de la confesión. Esto me parece muy inexacto. Por una parte sería una ilusión creer que la confesión tiene un poder curativo sobre las neurosis y psicosis; su objeto y su finalidad no son en modo alguno psicoterápicos. Además, los recuerdos de que el penitente hace partícipe al confesor, son por definición recuerdos que pertenecen a la esfera de lo consciente o de lo preconsciente y dependen de la evocación voluntaria; si el penitente se examina y fuerza su voluntad para ir más lejos, corre el riesgo de caer en el escrúpulo, sin que por eso entre en el mundo de lo inconsciente; cuando un neurótico o un delirante se confiesan, lejos de descubrir la raíz de su neurosis o de su delirio, abruman a su confesor con las construcciones de esa neurosis o de ese delirio.

Por otra parte la confesión es de suyo un acto de la vida racional, un acto de razón y de voluntad, en el cual las dos personalidades puestas frente a frente están, todo lo posible, cerradas la una para con la otra: ya que el penitente no entrega a su confesor el secreto de su corazón sino como a un instrumento de Dios, y el confesor oculta toda su personalidad tras su ministerio de juez.

Si se tiene en cuenta la importancia, en el psicoanálisis, del conflicto singular de las personalidades humanas, del cual aca-

bamos de hablar, dos rasgos típicos del tratamiento psicoanalítico adquirirán una significación particular. El primero es el hecho de que para evitar ciertos peligros de desórdenes nerviosos es conveniente que un futuro psicoanalista comience por hacerse psicoanalizar a sí mismo; sólo después de esta especie de iniciación y de limpieza psíquica preliminar podrá emprender a su vez la tarea de psicoanalizar a los otros. El segundo rasgo típico es la ley de la *transferencia,* es decir de la manifestación, inevitable en un momento o en otro, de los hábitos morbosos del enfermo, y especialmente de sus tendencias eróticas, dirigidos hacia el psico-analista mismo. Sin duda, todos aquéllos a los cuales sus funciones obligan a recibir confesiones íntimas, confesores, médicos, abogados, están expuestos a ser el objeto de la pasión de las personas neuróticas que a ellos se confían. Pero aquí se trata de una ley mucho más profunda y típica; la transferencia es un estadio necesario de la neurosis en vías de resolución psicoanalítica. "Una neurosis psicodinámica es, según el esquema de Freud, un sistema de hábitos mórbidos mal reprimidos que se descargan de una manera aberrante. Una de las primeras consecuencias de la cura [analítica] será que estos hábitos morbosos, en lugar de manifestarse orientándose hacia las demás personas que rodean al enfermo, se irán a exteriorizar en dirección al médico" (1) y a tratar de fijarse en él. "Un análisis sin transferencia es imposible", escribe Freud. Pero si esto es necesariamente así ¿no es por la relación particularísima que liga las dos personalidades del médico y del enfermo en el psicoanálisis, y no es ésa una manifestación típica de la intromisión del uno en el alma del otro, que hemos señalado?

Esta misma relación particularísima, que sitúa el acto psicoanalítico no ya en el plano de la ciencia (práctica) que es la medicina, en el sentido clásico de la palabra, sino en ese otro plano, en el cual la singularidad y la contingencia son mucho más absorbentes, del conflicto de persona a persona, explicaría

(1) R. Dalbiez, obra citada.

posiblemente también por qué a los psicoanalistas les cuesta en general mucho más que a los otros guardar las reglas de objetividad del método científico. "Los psicoanalistas, escribía Claparède, me producen el efecto de ser los buhos de la psicología. Ven en la obscuridad. Es ciertamente una gran ventaja, porque en los subterráneos de nuestra subconciencia, como en las tinieblas del alma primitiva, pasan sin duda muchas cosas; y así ellos han descubierto numerosas relaciones y hechos que habían escapado a los otros psicólogos. Pero esta ventaja tiene su reverso: habituados a la noche, parecen a veces incapaces de soportar la luz y de exponer sus conceptos con claridad, bajo una forma racional que sea convincente para quienes no están, como ellos, convencidos de antemano. Han perdido así el sentido de los matices y parecen no distinguir ya muy bien una hipótesis abracadabrante de una inducción verosímil".

Entended bien el sentido de las observaciones que acabo de hacer. No tienden de ninguna manera a calificar de prohibido el método psicoanalítico ni a presumir que sea moralmente ilícito. No se trata en modo alguno de esto, sino de los peligros que presenta, peligros de los cuales hemos intentado dar la razón. Es indudable que en ciertos casos conviene recurrir a medicaciones peligrosas, como cuando una relación anormal entre lo consciente y lo inconsciente se traduce por un síntoma neurótico que arruina una vida humana. No debe dudarse, entonces, en ensayar el tratamiento psicoanalítico, si las indicaciones nosológicas inducen a él y si, por otra parte, se dispone de un buen psicoanalista. Pero recurrir al psicoanálisis como se toma un sello de aspirina, es una ingenuidad que cuesta caro.

Hablé hace un instante de licitud moral. Querría, antes de terminar este capítulo, señalaros la manera como, bajo pretexto de ciencia, proceden ciertos investigadores. Para verificar por vía experimental el valor del simbolismo freudiano, autores como Schrötter y Roffenstein hipnotizaban sujetos, a los que sugerían soñar en tal o cual obscenidad repugnante que les soplaban al oído para ver cómo la imagen obscena se disfraza-

ba en el sueño; otros, como Betlheim y Hartmann, elegían enfermos atacados de ciertos trastornos asociativos (síntoma de Korsakoff) y les hacían aprender de memoria trozos de prosa de ignominioso contenido, para ver qué simbolizaciones espontáneas podrían comprobarse cuando los sujetos recitaran esos trozos más tarde. Esta clase de experimentos en pobres enfermos tratados como animales, y cuya imaginación no se vacila en herir y degradar, denota en el experimentador una rara bajeza moral.

III

Hemos hablado del *método psicoanalítico*. La segunda parte de esta conferencia ha de referirse a la *psicología freudiana*. El tiempo de que disponemos no nos permite dar aquí más que algunas rápidas indicaciones.

En favor de esta psicología es necesario anotar ante todo, a mi entender, la noción de dinamismo psíquico, que otros psicólogos, en particular Bergson, habían ya mostrado, y con mucha más fuerza filosófica, pero de la que Freud ha hecho, en el orden de la psiquiatría y del saber empiriológico, un uso extraordinariamente fecundo. La vida profunda de lo inconsciente se le aparece hecha de tendencias, de deseos, de instintos y de impulsos comparables no a fuerzas mecánicas sino a energías vitales *orientadas* hacia un fin y trabajando cada una para conseguir su objeto, con la feroz obstinación, la agilidad y las astucias de la vida. Freud ha podido dejarse llevar en esto a muchas exageraciones, pero esta restitución del dinamismo y de la finalidad tiene a los ojos de un tomista un altísimo valor. Ha podido llevar a tal exceso el papel de los instintos y de la afectividad que parece ver en ellos el todo del ser humano, pero ha atraído poderosamente la atención sobre una parte del psiquismo del animal dotado de razón, generalmente olvidada por estar oculta bajo las funciones superiores. Ha podido, por otra parte, usar un lenguaje exageradamente antropomórfico y mitológico, y éste es, a mi juicio, el precio pagado por el justo *sentimiento metodológico*, si se me permite emplear esta expresión, que él ha tenido de la psicología como ciencia empiriológica (siendo lo malo que él mismo ha querido hacer

de esta ciencia empiriológica una filosofía del hombre, lo que confunde todo).

Sabéis que con respecto a lo que él llama la *psicopatología de la vida cotidiana*, su originalidad ha consistido en pretender que los lapsus, olvidos, errores, actos frustrados, etc., todos estos pequeños hechos aparentemente insignificantes, tienen un *sentido*, es decir que son a la vez efectos y signos de tendencias afectivas ocultas. Conocéis igualmente su teoría del sueño. Reducir todo sueño a la satisfacción disimulada de un deseo es una pretensión tan evidentemente simplista que Freud mismo se ha visto obligado a atenuarla; en 1920, en sus *Ensayos de psicoanálisis*, ha dado un lugar al automatismo de repetición y reconocido "que existe en la vida psíquica una tendencia irresistible a la reproducción, a la repetición, tendencia que se afirma sin tener en cuenta el placer y poniéndose por encima de él". Observemos, entre paréntesis, que en la teoría misma del ensueño como realización de un deseo, el deseo de que se trata no es siempre para Freud, como se ha creído con demasiada frecuencia, un deseo de naturaleza sexual; él mismo lo ha explicado clarísimamente.

Pero dejemos esto. Si el mundo del sueño es, a mi modo de ver, algo infinitamente más complejo y más misterioso que lo que dice Freud, y si Freud no ha logrado dominarlo, no por eso ha dejado de ver bien que es necesario asignar en él un papel preponderante al dinamismo tendencial.

Pero es en la teoría freudiana de la neurosis donde aparece mejor el papel de este dinamismo. Y la existencia de neurosis de origen psico-dinámico, así como el buen fundamento de la explicación que Freud propone, son cosas que, a mi juicio, es necesario reconocer. En una discusión muy documentada, Roland Dalbiez ha demostrado que los célebres estudios de Pavlov sobre los reflejos condicionales dan en este punto a Freud la más notable confirmación. Para Freud, las psiconeurosis "se deben a un conflicto interior. Un impulso instintivo ha sido rechazado a lo inconsciente, reprimido victoriosamente durante un tiempo más o menos largo; luego el equilibrio se ha roto,

la represión ha sido imposibilitada, y lo reprimido ha vuelto bajo la forma de síntomas neuropáticos''. Y bien, Pavlov ha obtenido neurosis experimentales en el perro, determinando en él colisiones de instintos siguiendo un esquema exactamente superponible al de Freud. He aquí un ejemplo de estas experiencias de Pavlov. Se presenta comida a un perro al mismo tiempo que se pone en contacto con una corriente eléctrica un punto de su piel. Esta corriente eléctrica por sí sola sería capaz de producir en el perro una reacción de retirada y de defensa. Asociada a la presencia de la comida, la corriente eléctrica acaba por perder el poder de suscitar la reacción de defensa y por adquirir el de provocar la salivación. Se puede decir que hay *inhibición del instinto de defensa por un reflejo condicional ligado al instinto de nutrición.* Pero el equilibrio así obtenido es inestable. Si se modifica el punto de aplicación de la corriente eléctrica el equilibrio se destruye, la corriente cesa de provocar la salivación y pone en movimiento violentas manifestaciones de defensa; el perro se torna extremadamente excitable e inquieto, como jamás hasta entonces lo había estado. En el lenguaje de Freud se diría que hay retorno de lo reprimido (el instinto de defensa) como consecuencia de una represión fallida.

He aquí otro ejemplo, sumamente curioso, porque muestra cómo el conflicto de tendencias que enloquece al animal puede ligarse a un fenómeno cognoscitivo, quiero decir, al hecho que un cierto *discernimiento* se hace imposible. ''Sea un perro en el cual se ha formado un reflejo condicional positivo en correspondencia con la aparición de un círculo luminoso: se ha presentado comida al perro cada vez que el círculo aparecía. Desde entonces, siempre que el círculo aparece, el perro saliva. Si luego se muestra al animal una elipse, cuyo eje mayor es igual al diámetro del círculo y la relación de cuyos ejes es 1/2, comienza a salivar. Pero como la presentación del círculo se acompaña de comida, mientras que la presentación de la elipse no, el perro llega muy rápidamente a distinguir el círculo de la elipse. Se continúa la experiencia con elipses, la relación

de cuyos ejes es sucesivamente 2|3, 3|4, 4|5, 5|6, 6|7, 7|8, y se comprueba que el perro consigue diferenciarlos. Pero cuando se llega a una elipse la relación de cuyos ejes es 8|9 —y que se parece mucho a un círculo— el equilibrio entre la excitación por el círculo y la inhibición de diferenciación por la elipse se destruye''. No hay medio de discernir el círculo que dice: ¡comida y salivación! de la elipse que dice: ¡atención! ¡nada de salivación! ''El perro se torna nervioso, aúlla sobre la mesa, se retuerce, arrasa los aparatos...'' Una neurosis experimental momentánea se ha ocasionado en él.

Pero volvamos a Freud. Es notable que muchos de sus adversarios, imbuídos de prejuicios mecanicistas u organicistas, lo critican por suponerlo cayendo en el espiritualismo: ¿no admite él que enfermedades como las neurosis y las psicosis, y aun posiblemente, según algunos de sus discípulos, ciertas enfermedades orgánicas, pueden depender de causas psíquicas, no somáticas? ¿Qué pensar del origen psicogénico de las enfermedades? Filosóficamente hablando, y para relacionar esta cuestión con problemas metafísicos que Freud jamás se ha planteado, no hay allí, a decir verdad, ningún espiritualismo cartesiano, ni aun ningún espiritualismo propiamente dicho, sino más bien, sea lo que sea de la cuestión de la espiritualidad del alma humana, un *animismo* —a nuestro modo de ver, por lo demás, bien fundado—. Si es verdad que el alma, concebida como una entelequia en el sentido de Aristóteles, y el cuerpo, informado por ella, no constituyen más que una sola y única substancia, entonces será claro que todo desorden psíquico está ligado a un trastorno a lo menos funcional del organismo; pero no será menos claro que este mismo hecho nosológico total puede considerarse por un lado o por el otro, y que en ciertos casos la *causa* puede ser totalmente psíquica, en otros totalmente somática, y en otros psíquica y somática a la vez (por lo menos en cuanto al terreno y a las disposiciones hereditarias, lo que Freud jamás ha negado). Y asimismo la curación. Ninguna dificultad teórica se plantea aquí al filósofo.

Hay otro aspecto en la psicología freudiana, un aspecto nocturno, que es naturalmente el que más ha llamado la atención del gran público.

Me refiero especialmente a la teoría de la libido, tema sobre el cual Freud se ha expresado en términos bastantes contradictorios, de tal manera que la libido aparece a veces como un simple equivalente de lo que los teólogos llaman la *concupiscencia,* el deseo desordenado de todo aquello que puede satisfacer los sentidos, el gusto del placer y el amor de sí mismo, ora como una especie de eros metafísico que expresa la energía del ser y su impulso hacia la existencia y hacia la vida, ora como un deseo de naturaleza sexual. Pero la preponderancia cae siempre sobre este último sentido, sea porque la sexología ha sido un campo de estudio privilegiado para Freud, sea porque, como lo diremos en seguida, carece de todo criterio filosófico de especificación, y hace por consiguiente que una noción común se vuelque en su tipo de realización más llamativo. Por eso el reproche de pansexualismo hecho a la psicología freudiana es, a pesar de todo, merecido. Esta psicología aparece a menudo como dominada ella misma por una especie de obsesión sexual.

Por otra parte, como ya lo hemos advertido, una filosofía general de un tipo muy inferior impide a Freud distinguir la potencia y el acto; reemplaza la potencialidad por una adición de actualidades opuestas entre sí, la indeterminación orientada hacia la actuación normal pero capaz de múltiples actuaciones anormales por una constelación de actuaciones contrarias en conflicto. Por ello, lo que nosotros llamamos lo normal, no le parece sino un caso particular de los anormal; la salud, como un caso particular de la enfermedad. De allí vienen especialmente las exageraciones de sus teorías sobre la sexualidad infantil, sobre el complejo de Edipo, etc., donde interpreta un material patológico de valor a veces irrecusable en un sentido violento y agresivamente degradante, abandonándose a las generalizaciones más arbitrarias (así, para él, la existencia del complejo de Edipo es una ley universal) y mirando al niño como a un

perverso polimorfo (donde evidentemente la palabra perverso no encierra ningún juicio de valor moral).

Comprendamos, sin embargo, que todo el juego de los instintos, tan numerosos y potentes como sean, queda abierto en el hombre y contiene una indeterminación relativa que no alcanza su terminación normal y su regulación normal sino en la razón; de suerte que la indiferenciación de los instintos para tal o cual estado hace posibles fijaciones anormales. Comprendamos que si ciertas perversiones aparecen como una regresión hacia un estadio infantil de la evolución de los instintos, hay no obstante una diferencia esencial entre "la *no-integración* infantil y la *desintegración*, siempre complicada con reintegración anacrónica y discordante, que es lo propio del estado patológico"; comprenderemos, entonces, hasta qué punto es absurda esta expresión de perverso polimorfo que Freud usa a propósito del niño. Reemplácese esta noción de *perversión polimorfa* por la de *pervertibilidad polimorfa* y todo estará en su quicio; pero se habrá salido del freudismo. "Cuando alguno, escribe Freud, se *ha vuelto* grosera y manifiestamente perverso, se puede decir más exactamente que ha *quedado detenido*, que representa un momento de suspensión en el desarrollo evolutivo". Esta fórmula es típica del error central de la psicología freudiana que aquí señalamos.

En definitiva, esta psicología quiere ser, y con perfecto derecho, una psicología de tipo puramente empiriológico; pero está invadida y sumergida de todas partes por una pseudo-metafísica de la más vulgar calidad, que Freud se cuida tanto menos de reducir cuanto que imagina no hacer filosofía ni metafísica: digo pseudo-metafísica de *la más vulgar calidad* porque combina todos los prejuicios del *cientificismo* determinista y materialista con todos los prejuicios del *irracionalismo*. Un irracionalismo poderosamente filosófico como el de Bergson o aun el de Klages (por más abominable que a mis ojos sea la metafísica de este último) es algo noble; y hasta lo es, también, un cientificismo altivamente racionalista, como era el de Berthelot, por ejemplo. Pero el cientificismo de Calibán, el irra-

cionalismo de Homais, representan ciertamente una de las más envilecidas formas de pensamiento que se pueda concebir.

Podría advertirse aquí que los esquemas del aparato psíquico propuestos por Freud —sobre todo el segundo esquema: *yo* (que comprende lo consciente y lo preconsciente), *super-yo* (que comprende los elementos represores de lo inconscinte), *se* (que comprende todo lo primitivo y lo reprimido)— y la pretensión freudiana de explicar con ellos, de una manera tan gratuita como brutal y rudimentaria, considerando al *super-yo* como "heredero del complejo de Edipo", la génesis de la moralidad, por ejemplo, ilustran la confusión de que acabamos de hablar entre los *esquemas* de una psicología totalmente empiriológica y las *explicaciones* de una psicología filosófica. Esta misma confusión engendra manifiestamente una especie de mitología explicativa, en la que los *instintos de vida* sujetos a la libido y los *instintos de muerte* sujetos a los instintos de conservación individual (es decir, para Freud, de retorno a los elementos inorgánicos de los cuales está hecho el organismo viviente) no tienen más valor científico que el Eros o el Tánatos del viejo Heráclito. Prefiero, en cambio, deciros algunas palabras sobre un concepto que desempeña un papel importante en la psicología freudiana, el concepto de sublimación.

Aquéllos de vosotros a quienes interese esta cuestión encontrarán en un notable artículo de Gustave Thibon, publicado en el número de abril de 1936 de *Etudes Carmélitaines*, una discusión a mi parecer felicísimamente orientada sobre la idea de sublimación. Yo no puedo aquí sino indicar las conclusiones que me parecen exactas. La noción de la especificación de las tendencias por su *objeto formal* es enteramente extraña al pensamiento de Freud. Considerando las tendencias y los instintos exclusivamente del lado del sujeto (lo que es ya un materialismo en la manera de conocer) no puede absolutamente encontrar allí discriminación de esencia; ¿cómo no los haría, entonces, recaer a todos en un mismo instinto fundamental, del que no serían más que transformaciones o más bien disfraces diferentes? Por otra parte, su negación de la autonomía de lo espiri-

tual y su gusto profundo de humillar al hombre no podían sino impulsarlo en la misma dirección (materialismo en la doctrina esta vez, si es verdad que el materialismo se caracteriza por la reducción de lo superior a lo inferior). El resultado es que para él los estados llamados "superiores", la inspiración del poeta, el amor del místico, por ejemplo, no son más que transformaciones y máscaras del instinto, medios desviados por los cuales una sensualidad inhibida en su ejercicio normal se satisface de manera insidiosa y oculta; todo entusiasmo humano es específicamente sensual.

Es demasiado fácil comprobar la cantidad de mezclas y colusiones que pueden producirse accidentalmente en los pobres mecanismos de la naturaleza humana. Pero esta misma comprobación atestigua que las estructuras dinámicas así mezcladas son de esencia distinta; la interpretación freudiana no se funda en ninguna razón necesitante sino en la simple y brutal negación *a priori* de un orden de realidades cuya certeza se establece con la ayuda de instrumentos filosóficos, y no se establece sino con la ayuda de tales instrumentos.

¿Significa esto que la palabra sublimación, cuyo sentido freudiano es inaceptable, deba, ella también, ser rechazada? Parece, al contrario, que sea susceptible, en un sentido totalmente diferente, de designar un proceso psíquico de la mayor importancia.

La embriaguez del alma, lírica o religiosa, es, por sí, específicamente espiritual, y por tanto *específicamente distinta* del instinto. ¿Equivale esto a decir que está *separada* del instinto? Si es absurdo absorber lo superior en lo inferior, es inhumano desunirlos.

Hay, lo sugerimos en seguida, diferencias típicas entre los instintos en el hombre y los instintos en el animal sin razón. Si en el hombre tienen una indeterminación relativa mucho mayor que en el animal, y reclaman tener de la razón su reglamentación definitiva, es porque en el hombre son parientes del espíritu, hechos para el espíritu: "Su verdadero centro, su profundidad suprema reside por encima de las finalidades

de la vida orgánica''. Hay en ellos una aspiración secreta a sumergirse ''en esas delicadas vibraciones que comunican con el espíritu''. Y esto es verdadero en lo que respecta a la tonalidad típica debida a la diferencia de los sexos, como en lo que respecta a otras finalidades de la vida afectiva. Esta tonalidad típica (y aquí tocamos a la distinción freudiana de lo *sexual* y de lo *genital*) desborda ampliamente en el ser humano el instinto orientado hacia la procreación, impregna las más bellas creaciones de la cultura y desempeña un papel inmenso en la génesis de los estados afectivos superiores.

Entonces podemos, con Gustave Thibon, definir la sublimación —la sublimación verdadera— como ''una especie de reflujo ascensional del instinto hacia las fuentes inmateriales del ser humano, como la integración *cualitativa* de los ritmos sensibles en la pura melodía de la vida interior. Subjetivamente se acompaña de un sentimiento de equilibrio, de paz y de plenitud íntimas, de una impresión de liberación respecto a las sujeciones y a las disonancias de los apetitos inferiores, y como de una transparencia espontánea de todas las profundidades de la naturaleza al resplandor del ideal''. Si el progreso moral nos pide la lucha ascética del espíritu contra la carne, y conoce fases de sublimación nula, en las que los instintos inferiores son vencidos pero siguen siendo tanto más obsesionantes, pide también desembocar en una fase de integración final que responda a la sublimación tal como acabamos de definirla, y cuyo nombre evangélico es la beatitud de la paz.

IV

Me queda muy poco tiempo para tratar la tercera y última parte que había anunciado al principio, es decir la *filosofía freudiana*. En el fondo, no me lamento: nada es tan penoso como hablar de una filosofía que no se declara como tal.

Toda la filosofía freudiana reposa sobre un prejuicio: la negación violenta de la espiritualidad y de la libertad. Por eso, visiones experimentales a menudo exactas se convertirán, endureciéndose filosóficamente, en los peores errores. Freud ha visto muy exactamente que la naturaleza humana aun más normal encierra un cierto pluralismo de fuerzas más o menos antagónicas: este pluralismo se hará absoluto, y la persona humana se descompondrá, se disolverá bajo la mirada del psicólogo. El ha inventado un poderoso instrumento de exploración de lo inconsciente y reconocido el mundo terrible, el infierno interior de todos los monstruos reprimidos en lo inconsciente; pero confunde lo inconsciente mismo con este infierno, que no es más que una parte suya; y porque lo *separa* de la vida de la razón y del espíritu, hace del instinto todo entero, y no solamente de la parte que efectivamente se ha separado por la represión —o por el vicio o la maldad— una pura bestialidad agazapada en el fondo del hombre, desconociendo la ley fundamental que nosotros recordábamos hace un momento, del carácter esencialmente humano del instinto *normal* en el hombre. Reprimido, activo, bestial, infantil, alógico, sexual: por estas seis notas caracteriza Jones lo inconciente según Freud.

Reconozcamos que en el error mismo de Freud, como en el

de Marx, hay algo de grandioso y que lleva hasta el absurdo una verdad capital: uno y otro han reconocido la importancia esencial de aquello que los tomistas llaman la causalidad material; desgraciadamente han hecho de ella el todo o, a lo menos, lo principal.

Es difícil no ver en la obra de Freud un castigo al orgullo de esa soberbia personalidad farisaica que el racionalismo había levantado como un fin en sí supremo. Las máscaras caen, lo que estaba escondido en los sepulcros blanqueados sale a luz. El hombre había negado todo el mal y lo irracional en sí, a fin de poder gozar del testimonio de su conciencia, estar contento de sí mismo, ser justo por sí mismo. Fundado en la ilusión y el engaño de una falsa conciencia nominalista de sí, usaba y abusaba del moralismo y del espiritualismo, vaciados por lo demás de todo contenido.

Y bien, la virtud de Freud ha consistido en denunciar la mentira de esta falsa conciencia. Esta, a decir verdad, encubre y disimula profundas corrientes inconscientes, no sólo los intereses económicos, los intereses de clase, como lo afirmaba Marx, sino en general todo el mundo de la concupiscencia y del amor egoísta de sí mismo, y lo salvaje y lo demoníaco que se había querido negar. Después de Freud, una cierta forma de farisaísmo se ha tornado imposible. El hombre, para volver a encontrar su unidad y su personalidad, deberá encontrar una nueva frescura y una nueva conciencia de sí mismo.

Por otra parte —y se presta el caso para hablar de ambivalencia— esta voluntad encarnizada de desnudar la naturaleza humana y de mostrarle su fealdad se acompaña de una rara pero innegable piedad: piedad para el enfermo, piedad para el niño cuyas primeras experiencias son de vergüenza y de dolor, piedad para el hombre presa de tantos demonios y perdido de angustia en medio de sí mismo. Se diría que Freud ve a todos como a víctimas enfermizas y torturadas por un inexorable destino.

Pero cualquiera que sea el valor de estas disposiciones afectivas, cuando pasan a la inteligencia y determinan una filosofía

no pueden producir sino estragos y manías. La filosofía larvada de Freud aparece como un síntoma mórbido que afecta la inteligencia como consecuencia de una represión fallida de esas disposiciones afectivas que mencionábamos; no es sino el disfraz de un odio profundo a la *forma de la razón.* Contentémonos con registrar aquí el fracaso del esfuerzo de Freud y de su escuela para explicar por el psicoanálisis y por un empirismo o un sensualismo radical de tendencia sexualista las actividades superiores del ser humano: el arte, la moralidad, la religión. Este fracaso ha sido comprobado por Jung en lo que concierne al arte, por Malinowski en lo que concierne al origen de la moral y a la pasmosa teoría del parricidio original, la cual según la expresión de Dalbiez, constituye una especie de antropología novelada (vosotros sabéis lo que Freud explica sin reírse en *Totem y Tabú*: un día "los hermanos expulsados se reunieron y mataron y comieron al padre, con lo que se puso fin a la existencia de la horda paternal", y este acto de canibalismo no es solamente el origen del sacrificio totémico y de la exogamia, sino que explica todas las religiones. "Y podría, por consiguiente, concluye Freud, terminar y resumir este rápido examen diciendo que se vuelven a encontrar en el complejo de Edipo los comienzos a la vez de la religión, de la moral, de la sociedad y del arte"... Es por parte del padre del complejo de Edipo llevar un poco lejos el orgullo paterno).

En definitiva, creemos que hay en el fondo de la metafísica freudiana lo que Max Scheler ha llamado el resentimiento: resentimiento, Freud mismo lo ha explicado, de un alma ofendida y humillada desde la infancia; resentimiento, al parecer, contra la misma naturaleza humana; resentimiento, sobre todo, contra todo lo que —formas y regulaciones racionales, morales, religiosas— pretendiendo en nombre de un ideal mortificar el mundo del instinto, acrecentaría la desdicha de los hombres y provocaría en ellos el desorden psíquico. *Acherunta movebo.* Hemos ya advertido que este pesimismo amargo no carece de cierta grandeza. Parece ciertamente que una especie de piedad

desesperada, que podría descubrirse también en Lutero, lleve a Freud, que mira todas las cosas bajo el aspecto de la clínica de psico-neurosis, a hacer a la moral, con sus prohibiciones que él considera arbitrarias, y con el sentimiento de culpabilidad que desarrolla, la responsable de un diluvio de males y de torturas inútiles que los hombres se infligen a sí mismos. Sobre todo aborrece Freud la moral sexual cultural. A mi manera de ver, convendría advertir aquí, en primer lugar, que la especie humana es una especie que no puede vivir y desarrollarse sino en el estado de cultura; en segundo lugar, que las reglas de la moral cultural tienden precisamente a disminuir las causas de los sufrimientos y de los males a los cuales esta especie se halla expuesta, y a aumentar su tensión creadora; pero no puede tender a este fin sin herir duramente al individuo. De donde se sigue que la moral se convierte para la humanidad en un yugo tan intolerable como necesario, si el amor no viene a aligerar este yugo, y si un régimen de la misericordia divina no viene a *compensar* el de la ley, subordinándolo sin abolirlo: lo que crea a aquéllos a los cuales, por una suerte inmerecida, el cumplimiento de la ley les es más fácil, singulares deberes de amistad y de respeto fraternal hacia los demás. No es éste el momento de entablar discusión sobre este tema. Quiero solamente advertir, para terminar, que encontramos en Freud un ejemplo eminente de esa ley estadística según la cual los grandes descubrimientos, a causa de la desgraciada condición del hombre y de su debilidad para alcanzar la verdad, parecen tener necesidad, especialmente cuando se refieren al mundo de los sentidos, de violentos estímulos afectivos, que estimulando y dirigiendo la investigación, inclinan, por otra parte, la inteligencia al error. Pero, en definitiva, el error, a pesar suyo habrá servido a la verdad; y gracias a los procesos de purificación y de reintegración a los cuales la razón estará obligada luego, la verdad tendrá que decir, una vez más, la última palabra.

INDICE

	Pág.
La Metafísica de Bergson	7
Freudismo y Psicoanálisis	43